BARRO
Y
SOPLO

Filosofía sobre el ser humano: apuntes, lecturas, reflexiones

JUAN JOSÉ CANAVESSI

Juan José Canavessi

Escritor, investigador y docente nacido en Buenos Aires en 1960.
Licenciado en Filosofía (UNTREF), en Historia (USAL) y en Teología (UCA).
Profesor en la Universidad Nacional de Moreno y en la Universidad del Salvador.
En Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2002–2022): trabajó en un programa destinado a jóvenes en condiciones de vulnerabilidad social involucrados en prácticas delictivas, integró el equipo de investigación y capacitación acerca de problemáticas juveniles contemporáneas y coordinó la creación y desarrollo del archivo histórico digital de fuentes sobre cuestiones criminológicas.

Contacto:
jcanavessi@gmail.com

Publicaciones del autor:
https://salvador.academia.edu/JuanJoseCanavessi

Canavessi, Juan José
Barro y Soplo. Filosofía sobre el ser humano: apuntes, lecturas, reflexiones / Juan José Canavessi. - 1a ed.
Vicente López : 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-00-6892-3

1. Antropología. 2. Antropología Bíblica. 3. Antropología Cultural. I. Título.
CDD 301.01

ISBN 978-631-00-6892-3
9 786310 068923

Esta publicación se encuentra disponible en forma libre y gratuita.
Todos los derechos reservados. Prohibida su venta.

Una vez más, las preguntas de siempre

I. Antropologías

Abanico antropológico
¿Un saber perimido?
Filosofía integral sobre el ser humano

II. Recorrido histórico

Palabras, etimologías, conceptos
Importancia y objetivos de una visión diacrónica

1. Tradición bíblica
   Génesis del ser humano a imagen y semejanza divina
   Barro y soplo divino
   Paraíso perdido
   Crimen, diluvio, recreación y dispersión
   El hombre nuevo

2. El pensamiento griego
   Mythos y Logos
   Platón: salir de la caverna
   Hilemorfismo aristotélico
   Anthropos y Polis
   Múltiples fuentes antropológicas

3. Edad Media
   ¿Mil años de oscurantismo?
   Creo para entender, entiendo para creer
   No vayas afuera, vuelve a ti mismo
   Antropología en las universidades medievales

4. Los inicios de la modernidad
   Nuevo mundo, nuevo hombre
   Derecho de gentes y etnografía misionera
   Renacimiento, Secularización, Reforma
   Empirismo y Racionalismo
   Antropología como cimiento de la política

5. Iluminismo y Positivismo
   Atreverse a saber para ser libres
   Don y tarea
   Naturaleza y cultura: lo universal y lo particular
   Espíritu, razón, corazón, amor, trabajo
   Evolución, orden y progreso positivista

Voces críticas
Frontera entre dos siglos

6. El desarrollo del siglo XX
   Espíritu, carencia, posición, utopía
   De "yectos" a "pro–yectos"
   Emergencia de la mujer
   Nosotros esencial
   Animal simbólico
   Racionalidad repensada
   Disolución y muerte del hombre moderno
   Paradigma de la complejidad
   Posmodernidad

7. Antropología "desde" América Latina
   La búsqueda de una "Filosofía Latinoamericana"
   "A priori antropológico"
   Ser humano necesariamente contingente
   De la naturaleza a la condición humana
   Ser–estar ancestral
   Filosofía de la Liberación
   Mujeres y filosofía en América Latina

   Aportes del trayecto diacrónico y proyección a futuro

III. Miscelánea antropológica

1. Antropologías subyacentes
2. Forasteros en tierras extrañas
3. Evolución
4. Racionalidad
5. Libertad
6. Sexos y géneros
7. ¿Sigue existiendo el alma?
8. Nosotros
9. El hombre más allá del hombre

A modo de cierre y apertura

Bibliografía

Una vez más, las preguntas de siempre

Cuando la omnipotencia es golpeada por la incertidumbre, la globalización galopante estrella sus narices contra un blindex viral y la soberbia humana sucumbe ante microscópicos miniseres, entonces renacen algunas preguntas supuestamente respondidas.

Preguntas que, en realidad, siempre son abordadas provisoriamente hasta nuevo aviso.

Aunque muchos parecen haber olvidado la experiencia inédita y tremenda de la pandemia, su presencia no se rige por el recuerdo explícito y memorioso, sino por el grado de incorporación e incidencia que ha adquirido en el ser humano. Por todo aquello que el virus ha dejado inoculado a nivel cotidiano en todos los ámbitos de la vida y en capas profundas de la corteza cultural de diferentes regiones del planeta.

El temor y temblor, el abrupto freno a la inercia, la inmersión en la otredad, la bofetada de lo impensado, la erosión de lo sabido, la conmoción inesperada, el despojo sorpresivo, la constatación de la finitud, la impotencia humillante y el conflicto entre el aislamiento y la necesidad de cercanía y solidaridad sacuden al ser humano para despertarlo, lo toman de los cabellos, lo ponen delante de un espejo y lo empujan a entrar en sí mismo. Al mismo tiempo, lo agarran de las solapas, lo desnudan frente a todos y lo obligan a clavar su mirada en el rostro del otro.

Tamaños cimbronazos logran que el ser humano pregunte, que se pregunte, que intente responder, que dude, reconozca y admita, que hable y dialogue. Consiguen que busque, que calle, que espere, que escuche.

Sin duda, la pandemia desatada en 2020 constituye un evento con múltiples derivaciones y consecuencias en la vida humana. No hay dimensión del ser humano y de su desarrollo comunitario que haya logrado inmunidad absoluta ante el virus. La experiencia inédita, abrupta, impensada, extensa, universal, traumática y mortífera obligó a replantear muchas realidades y produjo innumerables modificaciones en la existencia personal y colectiva. No es objetivo de estas páginas describir esos cambios ni evaluar los efectos antropológicos de tamaño tsunami mundial. Pero esa experiencia constituye una ocasión propicia para reflexionar sobre lo vivido y padecido, repensar lo supuestamente sabido, releer valiosos textos y, aprovechando que la sensibilidad se encuentra despierta y encendida, preguntarnos una vez más por el ser humano: qué es, qué podría ser, cómo debería ser, quién querría ser.

Las abruptas transformaciones provocadas por la pandemia se potencian en un escenario de cambios acelerados, propiciados por la creciente incidencia de nuevas tecnologías en cada una de las áreas de la vida humana. Como en toda época, coexisten luces y sombras. Hay grandes razones para el optimismo antropológico, a partir de la extensión de la conectividad y las comunicaciones, el crecimiento de la capacidad productiva y la sofisticación del conocimiento aplicado exponencialmente al bienestar de millones de personas y al desarrollo de los pueblos. Sin embargo, también se manifiestan desacoples, desestabilización y múltiples heridas, tanto en la subjetividad como en el tejido social: desorientación existencial, ansiedad, aislamiento, individualismo consumista, insatisfacción, hedonismo, inmediatismo, fragilidad vincular e institucional, inequidad y exclusión, conflictividad, polarizaciones sociales, enfrentamientos bélicos, deterioro del medio ambiente, etc.

Hondas transformaciones requieren profunda reflexión. Pero el saber sobre el ser humano se encuentra excesivamente fragmentado, debido a la intensa especialización. Mientras tanto, en este milenio, el pensamiento filosófico no adquiere el desarrollo y protagonismo que demandan semejantes retos existenciales. En la actualidad no hay demasiada elaboración antropológica por parte de la filosofía. Y buena parte de las producciones existentes se caracterizan por la tarea de deconstrucción de modelos antropológicos heredados, la debilidad conceptual y el elogio de la incertidumbre. En muchos aspectos, la filosofía acompaña y alimenta la evaporación de certezas, la disolución de anclajes sólidos y la quema de mapas orientadores.

En tal contexto, este libro analiza los principales conceptos elaborados por el pensamiento filosófico occidental acerca del ser humano y reinterpreta problemáticas antropológicas contemporáneas a la luz de cuestiones trabajadas a lo largo de los siglos. El texto procura integrar planteos y conocimientos construidos a partir de múltiples fuentes y contextos, por parte de distintos abordajes vinculados a la tarea filosófica.

El objetivo no es la erudición histórica ni la mera información sobre autores y teorías. El propósito de estas páginas es alentar y enriquecer la reflexión filosófica que toda persona está llamada a realizar para vivir con mayor plenitud. Asimismo, estas páginas se proponen aportar profundidad y mayor bagaje conceptual para nutrir el discernimiento crítico y los debates ante los desafíos que enfrenta el ser humano de estos tiempos.

¡Que admirable fábrica es la del hombre!
¡Qué noble su razón! ¡Qué infinitas sus facultades!
¡Qué expresivo y maravilloso en su forma y sus movimientos!
¡Qué semejante a un ángel en sus acciones!
Y en su espíritu, ¡qué semejante a Dios!
Él es sin duda lo más hermoso de la tierra, el más perfecto de todos los animales.
Pues, no obstante, ¿qué juzgáis que es en mi estimación ese purificado polvo?
El hombre no me deleita

Vamos, vamos, siéntate: no has de moverte.
No te irás hasta que te ponga delante un espejo
en que te veas la parte más secreta de ti misma.

Tengo dentro algo que va más allá de la apariencia.

Sabemos lo que somos, pero no lo que podemos ser.

William Shakespeare, *Hamlet*

I. Antropologías

Abanico antropológico

En la actualidad, las llamadas "ciencias antropológicas" se abocan al estudio del hombre[1] en dos de sus dimensiones centrales: lo "dado" por la naturaleza (antropología biológica o física) y lo "creado" por el hombre (antropología cultural, social, etnología). Junto a ellas, la antropología filosófica sigue manteniendo una vocación integral, una mirada totalizadora, teniendo en cuenta los resultados científicos de las antropologías especializadas, hijas y herederas de la tradición filosófica. Por su parte, la antropología teológica queda reservada a los creyentes de las distintas confesiones religiosas, aunque es tenida en cuenta por la antropología cultural a la hora de estudiar la dimensión religiosa del hombre, así como también por la antropología filosófica, al considerar el impulso trascendente del ser humano.

Por ello, en la actualidad el término "antropología" carece de un significado unívoco, pudiendo designar, según los contextos, tanto el "estudio de las sociedades primitivas" como el "estudio de las características físicas y biológicas humanas", "el estudio de la cultura" o el "estudio de la vida social". Así, en buena parte de Europa, bajo el término "antropología" suele entenderse la mera antropología física, reservándose el término etnología para el estudio de los aspectos culturales y sociales del hombre, así como también se utiliza antropología cultural, denominación que tiende a imponerse. En Inglaterra, el término "antropología" se refiere, básicamente, a la antropología social, mientras que en los Estados Unidos se refiere a la antropología cultural. En cambio, en América Latina, el término genérico "antropología" tiende a entenderse como sinónimo de antropología cultural, que integraría en su seno tanto la etnología contemporánea como aspectos generales de prehistoria, procesos evolutivos y antropología física.

Por tanto, es importante tener en cuenta que a lo largo de la historia se han desarrollado diferentes saberes especializados sobre el hombre: teológicos, filosóficos, biológicos, psicológicos, socioculturales. Todos ellos abordan la cuestión del ser humano desde ángulos propios y complementarios. Hubo preeminencia de unos u otros según épocas y regiones. Cada especialización ofrece una mirada valiosa, pero se manifiestan riesgos cuando se absolutizan

[1] En estas páginas, el sustantivo "hombre" no se refiere ni exclusiva ni primariamente a "varón", sino que equivale a "ser humano", sin distinción de género.

los abordajes particulares y se deja de tener en cuenta a los restantes, reduciendo lo humano a una sola dimensión: fideísmo, sociologismo, culturalismo, psicologismo, biologicismo, economicismo, materialismo, espiritualismo, etc. Asimismo, la falta de puentes entre los diversos enfoques puede provocar la fragmentación de la idea de hombre y el olvido de su carácter de ser complejo, multidimensional e integral.

Durante el siglo XX se realizaron intentos de acercamiento, integración y complementación entre los diferentes abordajes, a fin de evitar el descuartizamiento y fragmentación del ser humano y los reduccionismos que lo empobrecen. Un simple recorrido histórico muestra los diferentes accesos al fenómeno humano, los cuales surgen de la diversidad de experiencias y horizontes de interpretación: cada época realiza sus preguntas sobre el hombre y ensaya sus formas de responderlas. Lo mismo se puede decir a nivel geográfico, regional, cultural. Esta diversidad manifiesta la complejidad y multidimensionalidad del hombre. Constatar esa riqueza previene contra los absolutismos y reduccionismos, alentando el trabajo inter y multidisciplinario en orden a la consideración integral del hombre. De esta forma, es posible constatar, simultáneamente, tanto la originalidad de las diversas realizaciones de lo humano, como la común pertenencia a una misma especie: las diferencias arraigan sobre los rasgos universales, a la vez que la universalidad se concreta por medio de un rico caleidoscopio.

En este milenio, las ciencias han llegado a tal volumen de nuevos contenidos sobre el ser humano. Sin embargo, es fundamental considerar que lo filosófico no fue suplantado por las ciencias originadas en la propia filosofía, que es la matriz que engendró las ciencias contemporáneas. No debe olvidarse que, si bien el tipo de conocimiento que obtienen las ciencias sobre sus objetos es singularmente valioso, no reemplaza la pregunta filosófica, que ofrece una perspectiva propia. Las ciencias han tomado para su trabajo un aspecto parcial de los objetos de reflexión filosófica, pero no la han suplantado. En leguaje clásico, se podría decir que la filosofía comparte con las ciencias la realidad que estudia (objeto material). Sin embargo, la especificidad del saber no está dada exclusivamente por aquello que se estudia, sino por el aspecto o dimensión del objeto que se estudia, cómo se lo analiza, desde qué perspectiva, a partir de qué tipo de preguntas y enfoques (objeto formal).

El desafío propio de nuestra época demanda nuevas formas de relación entre una multitud de saberes que han estallado con un crecimiento vertiginoso y no han tenido aún tiempo ni mecanismos suficientes para el reacomodamiento y la integración. Y en esa tarea, sigue siendo crucial la labor de la antropología filosófica en orden a vincular conocimientos, evitar la fragmentación y construir puentes de diálogo entre quienes cultivan saberes específicos, de gran profundidad e intensidad, pero en campos muy reducidos. Es tiempo de integrar no solamente

el saber científico, sino otras formas de conocimiento y fuentes alternativas valiosas que fueron degradadas por cierto cientificismo de la modernidad, a saber: el conocimiento ancestral de las religiones, los saberes populares de las diferentes tradiciones y el multiforme mundo de la expresión artística.

No hay contradicción entre los distintos saberes, sino complementariedad. ¿Quién puede afirmar que un auténtico conocimiento sobre el hombre se puede lograr dejando afuera la literatura, los ritos, la praxis de las culturas validadas por siglos? Allí anidan fuentes imprescindibles de la experiencia humana.

En el escenario actual, la antropología filosófica tiene como misión central construir un horizonte interpretativo acerca del hombre, replantear sus preguntas centrales y aportar horizontes de realización humana integral. Y esta tarea, ha de ser realizada en diálogo con las ciencias y otras formas de conocimiento desarrolladas por los pueblos.

¿Un saber perimido?

En los últimos tiempos, se han desarrollado algunas argumentaciones tendientes a excluir del alcance reflexivo y analítico de la filosofía nada menos que el problema del hombre. Hay quienes sostienen que lo antropológico se ha desplazado de la filosofía al campo de diversas ciencias. También se encuentran extendidas algunas teorías que sostienen que el hombre es incapaz de escapar de la pecera de sus propias palabras. Y, aunque parezca contradictorio, no deben olvidarse las nuevas formas radicales de relativismo y escepticismo, que manifiestan una sólida certeza para negar cualquier tipo de conocimiento con pretensiones de verdad, especialmente en lo referente al propio ser humano.

Cuesta creer que se olvide, desdeñe, abandone, oculte o niegue la reflexión antropológica por parte de la filosofía, siendo que pareciera ser lo más importante acerca de lo cual puede interesarnos filosofar. Es más, seguramente sea la razón oculta e implícita en la mayor parte de las reflexiones filosóficas sobre problemáticas diversas. Si se escarba un poco, seguramente se encontrarán implicancias y motivaciones antropológicas en la mayoría de las elaboraciones de la filosofía actual sobre los tópicos más variados.

En este escenario, cabe preguntarse: ¿tiene sentido la filosofía si no puede atender a su pregunta más central?

En la entrada del famoso oráculo de Delfos, el templo al que los griegos iban para consultar a los dioses que se manifestaban a través de la voz de la pitonisa, estaba inscripta una frase emblemática: “conócete a ti mismo”. Y esto no se trata de algo exclusivo de la civilización

occidental, ya que expresiones similares se encuentran en otras épocas, regiones y horizontes culturales.

El mayor problema del hombre es el hombre. La pregunta más relevante del hombre es acerca de qué somos, quiénes somos, quién soy, adónde voy. "Conócete a ti mismo": palabras que, simultáneamente, son exhortación, necesidad inquietante, consejo, admonición, pedido y mandato. Este enunciado atraviesa la cultura occidental desde el antiguo pensamiento helénico, con especial énfasis en Sócrates, Platón y Aristóteles, pero también en otro tipo de escritos como las comedias y tragedias, que desnudan el alma humana.

Avanzando por el trayecto histórico, se encuentra un medieval, San Agustín, proclamando el hombre como morada del saber: "No vayas afuera, vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad".

Saltando siglos, un moderno ilustrado como Kant logra resumir toda la filosofía en unas pocas preguntas: "¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?" Y todas –sintetiza–, se refieren a una: "¿qué es el hombre?".

La centralidad de esta pregunta, en un sentido más existencial que teórico, es retomada en el siglo XX por Heidegger, quien manifiesta la perplejidad antropológica del último siglo: "en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es".

Scheler, por su parte, expresa: "Al cabo de diez mil años de historia es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena e íntegramente problemático; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe". Propone desandar el camino, deshacerse de todas las teorías místicas, religiosas, teológicas y filosóficas sobre el hombre: "Sólo si estamos decididos a hacer tabla rasa de todas las tradiciones sobre la cuestión, y dirigimos nuestra mirada, con el extrañamiento y el asombro más metódicamente extremados, hacia el ser llamado hombre, seremos capaces de lograr nociones sostenibles".

En los últimos tiempos, la filosofía parece haberse conformado con la "muerte del hombre" proclamada por Foucault, una suerte de corolario de la "muerte de Dios" anunciada por Nietzsche un siglo antes. La muerte del hombre, una expresión repetida como un lugar común aún por quienes no logran entenderla en su sentido original, ha calado hasta desalojar de la filosofía la milenaria pretensión del hombre por explorar al hombre.

Ante los discursos focalizados en la negación de la antropología filosófica, la postura que guía estas páginas se funda en la convicción de encontrarnos inmersos en la vastedad de una tarea inabarcable que, por tal razón, podría constituir una misión imposible, aunque, bien mirada, se trata más bien de lo contrario, de una posibilidad gigantesca e infinita. Y, por eso, desafiante e imprescindible.

Por otra parte, a las posturas que dieron por superada la filosofía del hombre o la abandonaron por imposible, redundante o tautológica, ya es hora de avisarles que no existe el vacío antropológico. A lo sumo podrán verificarse desplazamientos, transformaciones, sustituciones y enmascaramientos. En todo caso, se podrá sostener la muerte de un tipo de antropología y la caducidad de una concepción heredada, por considerarse que hoy resulta incapaz de responder las mismas cuestiones de antaño o las nuevas preguntas del hombre actual. Pero eso no implica abolir la antropología como tal: es imposible imaginar siquiera un solo ser humano pataleando sobre una "nada antropológica", porque equivaldría a negar la propia conciencia de sí, un infaltable rasgo específico de humanidad. Quienes sostienen que no es posible o pertinente una antropología filosófica no por eso dejan de sostener una antropología filosófica. Tal vez no la explicitan o enuncian sistemáticamente. Pero analizando atentamente esos textos filosóficos, se pueden extraer tratados enteros de antropología subyacente, aún en los ensayos más pretendidamente nihilistas. Si se entiende que toda negación es un tipo de enunciado afirmativo, entonces, por la vía negativa, afirmando aquello que "el hombre no es" o insistiendo en aquello que la filosofía "no puede decir sobre el hombre" se puede descubrir el itinerario de nuevas antropologías, sus interrogantes más profundos y sus contenidos centrales. O bien, apelando a la famosa deconstrucción derridiana, se podrá concluir que los enunciados negadores de la posibilidad de la filosofía para preguntarse legítimamente por el hombre están afirmando aquello mismo que dejan oscurecido en los márgenes del escenario luminoso, en el cual se proclama la "no filosofía" sobre el ser humano.

Y es que toda comunidad vive acorde a una concepción del hombre. En base a eso se estructuran sus prácticas, formas de sociabilidad, obtención de sustento material, relación con el medio ambiente, incorporación de nuevos miembros, educación y organización política, expresión de la trascendencia y relación con lo sagrado. Todos los pueblos, a lo largo de la historia, han elaborado de modo más o menos explícito, implícito o latente, alguna concepción acerca del hombre. La formación de las subjetividades, la existencia del grupo, la pertenencia a la comunidad y toda construcción social se funda sobre alguna convicción compartida acerca del hombre, propia de cada configuración cultural. Los seres humanos ingresan a este mundo en el seno de una comunidad en la cual no sólo reciben la existencia y la posibilidad de

supervivencia sino el lenguaje, un entramado vincular y un conjunto de símbolos y significados nucleares. Todo ser humano adquiere y ejercita alguna conciencia de sí mismo íntimamente dependiente de una concepción antropológica, más o menos sistemática, presente y operante en su cultura.

Está claro que esas ideas básicas no constituyen por sí mismas una "antropología" ni mucho menos una "antropología filosófica". Pero señalan la inevitable necesidad del hombre de pensarse a sí mismo a través de muy diversas expresiones y mecanismos. La filosofía es una de ellas. Ofrece su forma particular de pensar, analizar, explicitar, problematizar y sistematizar las convicciones que el ser humano desarrolla sobre sí, utilizando métodos rigurosos de pensamiento crítico, reflexión, argumentación y diálogo.

Respecto de lo antropológico, vale lo mismo que puede decirse de la filosofía en relación con el tratamiento de cualquier problema. Más aún, tratándose de "el hombre", puede afirmarse que se trata de un "objeto" inevitable de reflexión filosófica. Y, parafraseando a Aristóteles, podremos decir que es imposible no hacer antropología filosófica, porque para sostener que no hay filosofía del hombre hay que filosofar mucho sobre el hombre. En tal sentido, afirmar la "muerte del hombre" es una forma elocuente de proclamar que está vivo. Muy bien lo plantea Foucault, al desarticular discursos antropológicos y promoviendo la antropología por la vía negativa: "Sin duda, el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos".

Se podrán negar ciertas antropologías filosóficas, podrán invalidarse todas las filosofías del hombre conocidas, incluso podrán refutarse las verdades más resistentes, llegando a sepultar en el olvido las convicciones más elementales. Puede que, incluso, todo eso resulte necesario, purificador y saludable. Pues bien, semejante ejercicio crítico y demoledor no será otra cosa que filosofar sobre el hombre, desenmascarar su presencia, explorar su misterio, sondear su esencia.

De modo que intentar nuevamente delinear una antropología filosófica no implica sostener que "la antropología ha vuelto", sino tomar real conciencia de que "nunca se ha ido": siempre ha estado presente y operante.

Filosofía integral sobre el ser humano

¿Se puede sistematizar y definir qué es el hombre? La filosofía no es un catálogo de definiciones, ese no es su método de trabajo. Sin embargo, no significa que sea incapaz de conceptualizar con rigor y propiedad. Pero más que concentrarse en definir y simplificar, la

filosofía pretende ampliar, relacionar, complementar, integrar, distinguir, vincular, problematizar, abrir. Nunca cerrar.

En tal sentido, una primera consideración resulta, no por obvia, menos necesaria: el hombre es un ser complejo. No significa que es "complicado", sino que es un ser compuesto, resultante de múltiples dimensiones. Y es por eso, justamente, que no se puede caer en la univocidad ni en definiciones simplistas. Tampoco implica canonizar un relativismo en que cualquier palabra acerca del hombre sea igualmente válida. Ninguno de los extremos: ni univocidad ni equivocidad, ni una única palabra ni cualquiera ni ninguna, sino más bien una plurivocidad sinfónica, una rica expresión de la riqueza multiforme del ser humano y su vivencia a lo largo del tiempo y el espacio, materializada en realizaciones diversas y en diferentes contextos. Así como puede escucharse una melodía fruto de infinidad de instrumentos y voces que pertenecen a distintos registros y ejecutan notas diferentes, así también, examinando concreciones únicas, inéditas y particulares de lo humano es posible descubrir rasgos comunes y elementos propios del hombre como tal, simultáneamente: su carácter específico y la universalidad de su ser. La humanidad es una suerte de polifonía, de realización coral.

De ahí que esa complejidad implique múltiples miradas. No abrirse a esa pluralidad favorece el reduccionismo. Siendo lo antropológico un campo particular en que el hombre es tanto el objeto de reflexión como el sujeto cognoscente que reflexiona, hay que estar atentos ante los dos cauces en los cuales se establece el reduccionismo, tanto por la ribera del objeto como por la del sujeto. Allí se esconden peligrosas amenazas al desarrollo humano, en las dos formas principales de reduccionismo antropológico: el reduccionismo ontológico (que considera que al hombre consta de una única dimensión) y el reduccionismo gnoseológico (que reconoce una única perspectiva válida para acceder al conocimiento acerca del hombre).

En cuanto al reduccionismo ontológico, se lo puede ejemplificar con las teorías centradas sobre aspectos espirituales en desmedro de la corporeidad humana, los intentos de reducir el hombre a sus meros componentes químicos o los neo cartesianismos que consideran cierta forma de ejercicio de la racionalidad humana como el elemento distintivo de su especificidad. El reduccionismo antropológico desde lo ontológico cercena la riqueza y complejidad del hombre al establecer una de sus condiciones, rasgos o dimensiones existenciales como el elemento esencial y determinante de su ser, oscureciendo otros que, aunque no sean explícitamente negados, pueden permanecer en un discreto segundo plano o, incluso, en un peligroso ocultamiento.

Por otra parte, el reduccionismo gnoseológico implica el recorte de la mirada acerca del hombre, se absolutiza una única o privilegiada forma de acceder al conocimiento de lo humano,

de modo que se desconocen, menosprecian o invalidan otras vías de conocimiento. Se observan, por ejemplo, reduccionismos "fideístas" que sostienen que sólo es posible acceder a la verdad más definitiva sobre el ser humano por medio de la fe en contenidos revelados por una divinidad, o bien reduccionismos de tipo "etnocéntrico" que naturalizan la visión de lo humano que se tiene en determinada cultura o época y la universalizan para todo hombre en sus diferentes contextos. Asimismo, se asiste a "cientificismos" de diversa especie: pueden ser biologicistas, psicologistas, sociologistas, economicistas o etnográficos, entre otros, que tienen en común sobrevalorar una ciencia y sostener que el fenómeno de lo humano se explica fundamentalmente por esa única y privilegiada vía. Dada la riqueza enorme de la especialización del conocimiento científico actual, en las últimas décadas se constata cierta dispersión y escaso contacto entre las diferentes disciplinas. De ahí puede derivarse que la consideración que se tiene acerca del hombre a partir de cada ciencia cobre excesiva autonomía respecto de otras. De esta forma, se interpreta e intenta explicar lo humano a partir de la rendija por medio de la cual cada ciencia accede a su objeto. Pero no solamente hay reduccionismo al interior de las ciencias, priorizando unas sobre otras, sino que también debe tenerse en cuenta el reduccionismo que puede producirse en la sobrevaloración del conocimiento científico como única forma válida de conocimiento. Esta postura, muy propia del Positivismo, ha pasado al sentido común de las sociedades influidas por la modernidad occidental. Y así, se prioriza el conocimiento científico por encima de otras instancias cognoscitivas como pueden ser el conocimiento filosófico, el artístico, el religioso o el de la tradición cultural. En la postura positivista, la pluralidad antropológica se ve desde una evolución lineal que avanza superando los pasos anteriores y, por tanto, excluyéndolos. El Positivismo del siglo XIX ha desarrollado una visión evolucionista del conocimiento a lo largo de la historia: a una primigenia visión "mítica" o teológica habría sucedido luego una "metafísica" o filosófica para, finalmente, llegar con la modernidad al verdadero saber, el "científico" o positivo. Esta forma de considerar el progreso del conocimiento, propio del evolucionismo de Comte y los estadios positivistas del saber, incurre en un reduccionismo cientificista muy arraigado en la sociedad, presente en el sistema educativo que los propios positivistas crearon. Cada instancia sería un paradigma cognoscitivo que es superado por el siguiente y, por tanto, ha de ser abandonado una vez que el progreso de la razón avanza hacia formas superiores, hasta llegar al método científico considerado la coronación del saber, desplazando al pasado las instancias anteriores, ya perimidas. Esta visión lineal ascendente, al considerar que sólo el conocimiento científico es saber auténtico, consagra una reducción gnoseológica: el único conocimiento válido es el que puede comprobarse o validarse por medio del método de las ciencias. Quedan fuera del

conocimiento todas las otras formas de saber, ya que solamente se valora una dimensión del hombre para el conocimiento: la racionalidad lógica que se ejercita en el método científico. Con esto, se estaría sosteniendo, implícita o explícitamente, que otras formas de conocimiento no son plenamente racionales y válidas. Un análisis del diseño escolar de asignaturas seguramente podrá mostrar cierto grado de priorización otorgado por el sistema educativo al conocimiento científico, lo cual reproduce el reduccionismo gnoseológico y lo arraiga socialmente. Resulta imperioso salir de esa visión lineal y estrecha para abrirse a diferentes formas de acceso a la profundidad del saber humano y a diversos enfoques que, desde variedad de especificidades, se integran para enriquecer la visión del hombre.

Como puede sospecharse espontáneamente, ambos reduccionismos, el ontológico y el gnoseológico, se encuentran estrechamente emparentados. Un reduccionismo ontológico implicará que, de modo natural, se priorice determinado tipo de saberes en desmedro de otros, lo cual configurará irremediablemente un reduccionismo gnoseológico. Por ejemplo: si se considera que el ser humano es una realidad exclusivamente química (reduccionismo ontológico), se estudiará al hombre fundamentalmente con el método propio de la química (reduccionismo gnoseológico). En la otra dirección, cualquier forma de reduccionismo gnoseológico terminará delineando una imagen muy parcial y pobre del hombre, sesgado y recortado a partir de una única perspectiva, desde un único ángulo de enfoque, produciendo un hombre mutilado en su ser, un auténtico reduccionismo ontológico. Por ejemplo: si se considera que el único saber válido para conocer al ser humano es la sociología (reduccionismo gnoseológico), el hombre quedará reducido a su dimensión vincular, económica y política, mutilando sus otras dimensiones (psicológica, fisiológica, biológica, espiritual, etc.).

Para evitar ambas formas de reduccionismo se requiere como actitud básica la apertura al fenómeno humano, tanto respecto de lo que el hombre es, puede ser o quiere ser, como de aquello que los hombres pueden pensar, expresar y sentir sobre sí mismos y los demás. La mejor forma de establecer y asegurar esa apertura consiste en favorecer las instancias concretas de acceso a la mayor expresión posible de lo humano. Es fundamental abrir el diálogo de posturas a través del estudio del pensamiento filosófico, del análisis del tratamiento de las diversas ciencias, de la captación de significados del lenguaje simbólico, del contacto con la vida de los pueblos y las diferentes culturas, de la búsqueda de comprensión de sus manifestaciones de tipo político, artístico y religioso, de la consideración del universo de sus emociones, afectos y tendencias.

¿Qué concepción de lo humano tendríamos si solamente nos quedásemos con aquello que las ciencias pueden afirmar? ¿Qué idea tendríamos hoy del hombre sin músicas, canciones ni

coplas, sin poemas, sin tragedias ni comedias, sin novelas ni cuentos, sin esculturas, monumentos, vitrales, pinturas, películas o fotografías, sin ritos y liturgias, sin memorias y sin libros sacros?

Es muy recomendable para cualquier científico enriquecer la amplitud de su horizonte epistemológico cultivando diversas formas de saber: sea en contacto con otras ciencias distintas de la suya, sea desarrollando otras inquietudes y participando de otros ámbitos que lo abran a la multiforme expresión de lo humano. Es muy triste la ignorancia de quien solo sabe y conoce la realidad a través de una ciencia.

Entre los aportes propios y específicos de la antropología filosófica se encuentran, justamente, conocer y valorar las diversas manifestaciones de conocimiento sobre el hombre y favorecer el encuentro y diálogo entre diferentes saberes, ensayar instancias críticas, reflexivas y dinámicas sobre múltiples visiones y realizaciones de lo humano. La integración de las dimensiones plurales del hombre propicia procedimientos creativos y permanentes para la elaboración de conocimientos y prácticas tendientes al desarrollo humano integral. Viceversa, la falta de desarrollo integral que se manifiesta en la realidad actual probablemente sea fruto de visiones sesgadas, pobres o inconsistentes acerca del ser humano.

La tarea filosófica sobre el ser humano requiere captar, ver, leer, escuchar, intuir, decir, recordar, crear, sentir, reflexionar, elaborar, sistematizar: todas estas operaciones y otras muchas forman parte del pensar al hombre. No se trata de un mero ejercicio intelectual, de acciones exclusivamente mentales, de un procedimiento metódicamente pautado desde un aséptico rigor conceptual. Lo antropológico requiere inmersión, disponibilidad para sentirse afectados por la experiencia, capacidad de asombro, coraje para aprender, plasticidad para cambiar, aceptación crítica de lo heredado y apertura igualmente crítica hacia lo nuevo, imaginación creativa, atención a lo propio e interés y valoración de lo otro. Y, por supuesto: pasión, curiosidad, trabajo, esfuerzo, fortaleza, método y perseverancia.

Este libro invita a pensar el hombre, a filosofar sobre el ser humano. Para ello, se sugiere tener en cuenta algunos de los requisitos enumerados. Porque se puede leer mucho, pero permaneciendo fuera de estas páginas.

II. Recorrido histórico

Palabras, etimologías, conceptos

Partiendo de un análisis etimológico, la palabra “hombre” proviene del latín “homo”. Se suele derivar de una voz indoeuropea que significa “tierra” (homo–humus). La palabra “antropología” es un compuesto del griego “anthropos” (ser humano, hombre) y “logos” (palabra, razón, conocimiento). Etimológicamente significaría el estudio o la reflexión general acerca del hombre. Si bien Aristóteles creó la expresión “anthropologos" en su “Ética a Nicómaco”, no debe ser considerado como el fundador de la antropología ya que utilizaba la expresión para referirse a un hablar en general sobre el hombre, no necesariamente referido a un campo de conocimiento sistemático. El término “antropología”, utilizado en un sentido más estricto para referirse a un campo del conocimiento, parece haber sido empleado por primera vez por Hundt en una obra titulada “Psicología antropológica o doctrina del alma humana. Segunda parte de la antropología: esto es, la fábrica del cuerpo humano”, publicada en Leipzig en el siglo XVI.

El vocablo “antropología” en su uso actual se refiere a un conocimiento sistemático, crítico, desarrollado desde la antigüedad como parte de la filosofía y, más adelante, por las ciencias que se fueron derivando del saber filosófico. A lo largo del tiempo, de ese tronco común se fueron originando diversas antropologías: la antropología física o biológica (propia de las ciencias naturales), la antropología cultural y la antropología social (en el marco de las ciencias sociales). Por su parte, el estudio general e integral del “hombre” seguiría correspondiendo fundamentalmente a la antropología filosófica, mientras que las diversas religiones cultivan sus respectivas antropologías teológicas.

Importancia y objetivos de una visión diacrónica

Una de las fuentes principales para pensar al hombre es analizar aquello que el propio ser humano ha ido diciendo de sí mismo cuando ha procurado expresar de modo más o menos sistemático y riguroso su “pensamiento antropológico”.

En este segmento se propone un trayecto por expresiones que han tenido mayor relevancia en la tradición del mundo occidental. Vale la pena aclarar que no se trata de la única tradición antropológica, pero es la que ha tenido y tiene una marcada incidencia en la vida de los pueblos

actuales de América Latina. Además, los autores, conceptos, textos y teorías que se desarrollan en esta sección no necesariamente constituyen "lo mejor" de occidente. Seguramente ha habido obras y planteos más profundos y creativos, pero por diferentes razones no han alcanzado a calar e incidir en alto grado en la sociedad y la cultura. Aquello que en las civilizaciones ha cobrado mayor relevancia y ejercido perdurable influencia en la vida de los pueblos y en la conformación de mentalidades, estructuras y universo simbólico no siempre constituye lo mejor que se ha producido o expresado. Basta con examinar el mundo contemporáneo para comprobar cómo en el ámbito político, las artes o en diversas áreas de la vida social adquieren notoriedad, popularidad, prestigio o capacidad de incidencia y perduración personas, producciones o prácticas que están muy lejos de ser las mejores para la sociedad y el desarrollo humano.

Una travesía histórica por el pensamiento antropológico no pretende ser una genealogía con fines de erudición, sino una búsqueda que favorezca el análisis, la crítica, la problematización, la reflexión y la relectura de una tradición en orden a la interpretación y comprensión de nuestras concepciones actuales del hombre y de lo humano. No se trata de hablar del pasado, sino de comprender nuestro presente. Y para ello, es ineludible un recorrido por el desarrollo histórico.

Sin duda, realizar un viaje de este tipo amplía la perspectiva y permite observar continuidades y rupturas, inercias y cambios. Por supuesto, la visión que el hombre tiene de sí mismo en una cultura no varía de manera abrupta. Se trata de una suerte de autoconciencia que se encuentra en los cimientos de la sociedad y, en tanto tal, no está expuesta a un cuestionamiento radical permanente. Se puede plantear como analogía la función de los cimientos de una casa. No están a la vista, sostienen la totalidad de la construcción y no son objeto de retoques cotidianos. Diferente es la situación de otros elementos de la casa: la disposición de sus habitaciones, su mobiliario, la decoración. Lo antropológico puede ser comparado, pues, con la solidez de sus bases antes que con el color de la pintura o el estampado de las cortinas.

Sin embargo, si bien hay una tendencia a la continuidad, hay eventos, circunstancias o escenarios que propician transformaciones de importancia. Un recorrido histórico permite observar algunas de esas variaciones y analizar las razones que las propiciaron. La perspectiva de la larga duración es un recurso valioso para ello, a la vez que entrena la mirada para detectar instancias actuales que pueden ser realmente transformadoras de lo humano, distinguiéndolas de las circunstancias prematuramente calificadas como revolucionarias, cuando no son más que cambios de decorado.

Al recorrer grandes autores y textos que se elaboraron a lo largo del tiempo, se podrá comprobar que la cuestión antropológica no es una especulación abstracta sino un planteo acuciante y comprometido que adquiere involucramientos, tonos y sesgos particulares según problemáticas y contextos propios. Es muy importante no leer textos sueltos, sino situados en sus tiempos, circunstancias, horizontes. Lo teórico se construye como resultado de diálogos, luchas, angustias y esperanzas. Sin embargo, el valor de esos conceptos trasciende su contexto y son operativos para la reflexión humana contemporánea.

Por último, el trayecto que nos disponemos a recorrer en esta sección no constituye una simple mirada al pasado, sino un viaje hacia adentro de nuestra concepción de hombre. La contextualización histórica ayuda a adquirir perspectiva, ubica, dimensiona, vincula. No tiene por objetivo la mera información erudita, sino que se trata de retomar preguntas, tópicos y problemas para descubrir el carácter inédito y situado de las ideas sobre el hombre, la raíz de concepciones antropológicas actuales y el universalismo de lo humano que atraviesa épocas y culturas.

A lo largo del recorrido, se transcriben algunos fragmentos relevantes de importantes autores, a fin de facilitar al lector el acceso directo a producción filosófica selecta. Es una invitación a pensar sobre el hombre junto a otras generaciones, pertenecientes a diferentes situaciones, épocas y regiones y que, sin embargo, expresan la búsqueda universal del ser humano para encontrar el sendero que lo conduzca a sus propias honduras. Por eso, la finalidad de esas lecturas no es nutrir de conocimientos de tipo informativo, sino despertar preguntas y motivar la reflexión.

1. Tradición bíblica

La cultura occidental contemporánea es heredera del legado judeocristiano y del mundo clásico grecorromano. En esta parte del mundo, la visión del hombre actual bebe principalmente de esas dos antiguas fuentes y de los posteriores aportes de otras culturas y pueblos que han tenido vinculación con el tronco occidental a lo largo de la historia. Por eso, para indagar estas bases antropológicas, es muy pertinente comenzar analizando los textos bíblicos.

Tengamos en cuenta que la Biblia no es un libro sistemático realizado por un solo autor y escrito de una vez en el orden que se presenta hoy. Muy por el contrario, se trata de un conjunto de libros producto de incontables personas y grupos que elaboraron, transmitieron oralmente y pusieron progresivamente por escrito numerosas narraciones, poemas, cantos litúrgicos, oraciones y diversas tradiciones a lo largo de la historia del pueblo de Israel (Antiguo

Testamento) y las primeras comunidades cristianas (Nuevo Testamento). La interpretación de esos libros, como la de cualquier texto considerado sagrado y fundante para pueblos y comunidades religiosas, reviste una singular complejidad y debe ser consecuente con los géneros literarios en que se expresan y los contextos culturales e históricos en que se produjeron. Eso no significa, sin embargo, que su significado quede encapsulado en ese tiempo, para ese pueblo y en relación con tales circunstancias particulares. Justamente, el valor de esos textos, como tantos de la literatura y la filosofía, se encuentra en la transcendencia epocal que poseen, la transversalidad cultural que representan, la hondura de las verdades que exponen y el poder comunicador con que se expresan. Comunicación que atraviesa siglos, idiosincrasias y geografías.

Génesis del ser humano a imagen y semejanza divina

En los primeros capítulos del libro del Génesis se encuentra el corazón de la antropología del Antiguo Testamento. El ser del hombre se expone de forma narrativa a partir de sus orígenes. Y en tal sentido, la creación es un punto central. Hay dos relatos que refieren la creación del hombre. Por una parte, el capítulo 1 expone el relato procedente de la tradición sacerdotal. Muestra un desarrollo gradual en que Dios crea a lo largo de seis días, hasta llegar a la creación del ser humano, varón y mujer, a su imagen y semejanza. La semana se completa con el "descanso" divino, que fundamenta el precepto sabático tan caro a los servidores del templo.

Nótese que el ser humano es lo último en ser creado, ya que el relato va presentando una creación progresiva que procura mostrar la complejidad y jerarquía creciente de los seres naturales salidos del poder divino. El hombre es el ser más perfecto del universo, el único del cual se dice que es "imagen y semejanza" de la divinidad. El Dios de la creación es "otro" respecto a sus creaturas. El mundo no es una emanación del ser divino, la esencia divina no se ha "derramado" en la creación. El Dios de la tradición judía no reparte porciones de su esencia a los seres que origina, sino que los crea "de la nada". Esta concepción se diferencia de algunas tradiciones orientales más afines a ciertas a formas de panteísmo en que "todos los seres son dios" o, de alguna manera, forman parte de la divinidad. En este relato se expone claramente la distancia entre Dios y el mundo. Pero respecto del hombre hay una afirmación central que lo enaltece claramente: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza". Esta mención no aparece respecto de alguna otra creatura. Sólo el ser humano es "semejante" a Dios: inteligencia, voluntad, libertad, conciencia de sí, capacidad de amar y establecer relaciones personales. Incluso con el propio Dios, dado que la imagen y semejanza habilita ese vínculo.

"Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer". Aparece un elemento central: el hombre es creado simultáneamente "varón y mujer", en un mismo acto, a imagen divina. Se expone así una igualdad ontológica básica, ya que no hay una presentación que privilegie al varón o disminuya a la mujer colocándola un escalón por debajo del varón. Se marca una misma dignidad. Y tengamos en cuenta que en este primer relato de la creación la tradición es muy minuciosa en exponer la gradación de seres. De modo que esta igualdad de géneros no es un detalle menor, sino una mención expresamente pretendida. Por otra parte, la imagen y semejanza divina se expresa en el ser humano en tanto mujer y varón: la diversidad, riqueza y complementariedad de ambas realizaciones de lo humano reflejan la naturaleza del creador. Además, el relato usa el plural para referirse al propio Dios: "hagamos". Lo femenino y lo masculino son manifestación de la esencia divina como amor, del carácter relacional e interpersonal de la divinidad, una lejana alusión trinitaria que se revelará plenamente recién en el Nuevo Testamento. La "imagen y semejanza" no se realiza plenamente en el ser individual del varón y/o la mujer, sino en el ser relacional de ambos, como en la comunión trinitaria de las personas divinas: Padre, Hijo, Espíritu Santo.

Otro elemento nuclear consiste en el cuidado con que el relato afirma que todo lo creado es "bueno", distanciándose de otras tradiciones antiguas vecinas que situaban en los orígenes dos principios antagónicos, el bueno y el malo, una forma de explicar la presencia del mal en el mundo como producto de la acción de una divinidad maléfica. Así, pues, por ejemplo, en el mundo persa. Por el contrario, la tradición del pueblo de Israel resalta la acción de un solo Dios, un único principio creador, por lo cual, todo lo creado es "bueno". Al concluir su obra cada día, el texto repite: "Dios vio que esto era bueno". Más aún, después de crear al ser humano como conclusión de su obra, el relato resalta que Dios miró todo lo que había hecho y vio que era "muy" bueno. Ese adverbio no es una casualidad. Es una expresión que refuerza que nada malo proviene de Dios ni de su creación, no hay nada "ontológicamente" malo. Habrá que explicar la existencia del mal en el mundo de otra forma, excusando a la divinidad y culpando al hombre, apelando a lo "moral".

Este relato coloca al ser humano como cúspide del mundo creado. Tal el propósito claramente expresado por la tradición sacerdotal de muchos modos: situando la creación del hombre en el sexto día, culminando una semana que va "in crescendo" hacia una cima; resaltando que sólo el ser humano ha sido hecho a imagen y semejanza divina; poniendo en boca del creador una bendición que es, a la vez, privilegio y mandato. "Y los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra»". Someter y

dominar: el hombre es colocado por encima de todos los seres. "Dominio" viene del latín, "dominus", sustantivo emparentado con "domus", que significa "casa". "Dominus" significa, pues, señor, dueño de la casa. Recién hecho el mundo, Dios lo entrega al señorío del hombre. Sin duda, esta concepción ancestral de preeminencia humana ha sido muy significativa en la visión que occidente tiene del hombre en su relación con el resto del universo y los seres vivientes. Si bien el relato bíblico abona la idea de una pertenencia común a un mundo "bueno" salido de la mano del mismo Dios, la donación y misión expresadas en esa bendición son un poderoso mandato que coloca al hombre por encima de todo y lo lanza a servirse del resto de los seres, acorde con una condición de superioridad vista como plenamente "natural". Téngase en cuenta que, en esa instancia fundacional, aún no se había producido el pecado que distanció al ser humano de su creador. Ese dominio de la naturaleza estaba concebido originalmente como una continuidad con el espíritu del propio Dios, que entregaba el mundo para el uso y cuidado responsable del hombre. Pero, luego del pecado y la ruptura de la armonía edénica original, ese "dominio" de lo creado también quedó expuesto al abuso, al desorden, el egoísmo, la ambición, la irracionalidad y la arbitrariedad.

¿Cómo es la mirada del hombre contemporáneo sobre la realidad en su conjunto, sobre el universo natural y la vida humana? ¿Tiende a compartir aquello que el Génesis afirma sobre la mirada de Dios al concluir su obra creadora: "y vio que era muy bueno"?

Este texto enaltece al hombre, presenta una visión básicamente optimista del ser humano en su origen y naturaleza. Pero eso no significa que se afirme una visión optimista del hombre en el estado actual de su existencia ya que, a partir de ese lejano origen, desde aquel "génesis fundante", se han sucedido eventos claves para entender tanto la naturaleza creada del hombre como su naturaleza real e histórica: no solamente el hombre como fruto de la mano divina creadora sino también el hombre como producto de sí mismo, aquello que el hombre hizo con el hombre.

Barro y soplo divino

El capítulo 2 del Génesis es un relato originado en la tradición yahvista, en las regiones del sur de Israel. En realidad, a pesar de haber sido ubicado en el conjunto de la Biblia a continuación del relato sacerdotal de la creación, el texto yahvista es más antiguo. Presenta una visión colorida y poética, más narrativa y menos sistemática que la tradición sacerdotal. Ese relato ocupa unos cuantos capítulos del Génesis y avanza en los primeros pasos de la historia humana, que resultan determinantes para el futuro de la humanidad. Está construido alrededor de preguntas básicas de los hombres de aquellos tiempos, que no se encuentran lejanas de las

actuales: ¿cuál es el origen y sentido del ser humano? Si todo procede de un Dios bueno que vio que todo lo creado era bueno, ¿por qué existen el mal, el sufrimiento y la muerte? ¿De dónde procede la mutua atracción entre varones y mujeres? ¿Cómo debe ser su relación? ¿Por qué hay violencia y derramamiento de sangre entre seres humanos? Si todos los seres humanos proceden de un mismo origen, ¿de dónde surge la diversidad de pueblos, lenguas y culturas?

Vayamos por partes. En primer lugar, la creación. A diferencia del relato sacerdotal, la tradición yahvista presenta una tierra yerma en la cual el ser humano es lo primero que Dios crea. Lo moldea de barro y sopla en él aliento de vida: así el hombre se convirtió en un ser viviente. Luego, Dios crea un jardín lleno de plantas y frutos, "tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y lo cuidara".

Es muy sugerente la imagen de la divinidad como una suerte de alfarero. Por otro lado, el hombre es "tierra", como el resto del mundo, pero recibe un soplo vital privilegiado. Ninguna otra creatura recibe ese aliento divino directamente, que emparenta al ser humano con Dios de un modo especial. El resto de los seres del mundo fueron creados después, para el hombre. Todo esto manifiesta el lugar preferencial, la primacía del hombre en la creación. Pero, a diferencia del texto sacerdotal, en ese acto divino de situar al hombre en el jardín hay una definición: es puesto allí para cultivarlo y cuidarlo. Esta expresión complementa la del capítulo anterior, que ponía énfasis sobre el "señorío" humano del mundo. Aquí el mandato no consiste en "dominar" la tierra sino en "cultivarla y cuidarla", tal la forma en que se concreta el señorío humano en este relato yahvista.

Viendo que el hombre se encontraba "solo", Dios decide hacerle una "ayuda adecuada". Y entonces se relata que Dios modeló con arcilla del suelo a todos los animales y pájaros, y los presentó al hombre "para ver qué nombre les pondría". Esta imagen constituye un punto relevante, porque los seres no poseen un nombre ya dispuesto por la divinidad, sino que "cada ser viviente debía tener el nombre que le pusiera el hombre". Poner el nombre, a lo largo de la Biblia, no significa un mero acto designativo exterior, ya que el nombre expresa la esencia íntima de las cosas. De modo que hay aquí un punto clave, que define tanto la ontología como la gnoseología, porque no es lo mismo "descubrir" el nombre que "nombrar", hay una gran distancia entre una modalidad cognoscitiva más dependiente del objeto, más receptiva, y otra que "pone" algo en el objeto, una modalidad más activa. Máxime si se tiene en cuenta que las cosas fueron creadas para ser la "ayuda adecuada" al hombre.

Desde el punto de vista antropológico, no podemos dejar de formular una pregunta: este acto de "nombrar", ¿será un privilegio de ese único primer ser humano o será una misión y tarea de todos los hombres? ¿Llegamos a un mundo ya nombrado por los humanos anteriores a nosotros

y se nos enseñan los nombres de las cosas o, más bien, cada hombre y cada generación deben poner nombre a las cosas? El niño pregunta "qué es esto" y se le responde con el nombre ya colocado por sus mayores, por los ancestros, por la ciencia, por la tradición. Pero crecer como ser humano implica que, a lo largo del trayecto de la existencia, partiendo de ese maravilloso legado cultural, cada uno haya podido nombrar las cosas según su propia perspectiva y experiencia. Un mundo permanentemente renombrado, redefinido, resignificado por millones de miradas y vivencias: así ha de ser, probablemente, el jardín entregado por la divinidad a todos y a cada uno para cultivar y cuidar. Cada generación ha de "poner el nombre" a su mundo como una forma de recibir el don de Dios, que confía su creación a los seres humanos que respiran su propio soplo vital.

Si bien el hombre puso nombre a todos los animales y aves, no encontró la ayuda adecuada. Entonces, Dios hizo caer sobre el hombre un profundo sueño, tomó una de sus costillas, formó una mujer y se la presentó al hombre, que exclamó: "¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Se llamará "mujer", porque ha sido sacada del hombre". En el idioma bíblico, la palabra "mujer" simplemente designa el femenino de varón: en nuestra lengua equivaldría a "varona".

En este relato aparece la cuestión de género de muy diversa forma que en el relato precedente. Aquí el varón fue creado primero, está solo, la mujer es creada después. Parece haber una precedencia del varón, acentuada también porque es él quien le pone nombre a la mujer. Esta preeminencia del varón se encuentra matizada en el texto por el hecho de que la mujer no fue formada de tierra, sino de la propia sustancia humana, que así reconoce su igualdad: "carne de mi carne". De hecho, el dominio del varón sobre la mujer no es algo propio de la naturaleza y del orden divino dado en la creación, sino que está claramente presentado un poco más adelante como una de las lamentables consecuencias del pecado, por la ruptura del orden natural y armónico de la creación.

En la forma en que se origina la mujer, la tradición yahvista está respondiendo una pregunta que se observa en numerosas mitologías: ¿por qué el varón y la mujer se atraen? Aquí la respuesta es clara. Es la única "ayuda adecuada", que literalmente llena de alegría al varón, que reconoce en ella un igual, parte de sí. Es por eso que "el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos llegan a ser una sola carne". Ya que proceden de la misma carne, son la misma sustancia, tienden a recobrar esa unidad primigenia.

Finalmente, el relato menciona que ambos estaban desnudos, pero no sentían vergüenza. Esta mención expresa el estado de armonía, confianza, intimidad e inocencia originaria. Señala

un estado "natural" aun no atravesado por los ropajes culturales que cubren y ocultan la naturaleza primigenia del ser humano.

El análisis de estos textos, brinda una interpretación actual y vigente sobre el hombre: barro y soplo son dos ingredientes que constituyen lo humano. Esa dualidad atraviesa los tiempos y culturas: el hombre se emparenta con la tierra, la naturaleza y el cosmos. La dimensión terrena arraiga al ser humano y lo responsabiliza del cuidado del jardín que habita y le brinda alimento. A la vez, ese hombre está habitado por un soplo, respira un aliento y es empujado por un espíritu que lo impulsa a volar más allá de sus fronteras.

Paraíso perdido

En ese maravilloso jardín hay un fruto prohibido: si comes del árbol del conocimiento del bien y del mal "quedarás sujeto a la muerte". El capítulo 3 inicia hablando de la serpiente, animal astuto que convence a la mujer para que coma el fruto de ese árbol: "No, no morirán. Dios sabe muy bien que cuando ustedes coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal". Ese primer pecado, narrado al comienzo de la Biblia, consiste en "querer ser como dioses", en pretender saltar de la naturaleza humana a la divina. "Conocer el bien y el mal" no significa saber qué está bien y qué está mal, algo lógico y propio de la racionalidad humana, ya que el carácter moral del hombre es algo implícito en esa "imagen y semejanza". Si el hombre es un ser racional y moral, debe tener la capacidad de discernir qué es lo bueno y qué es lo malo, de hecho, sabían que estaban obrando mal al desobedecer el mandato, por eso se escondieron. Pero ser "conocedores del bien y del mal" significa "ser como dioses", ir más allá del campo humano al querer "establecer" qué es lo bueno y qué lo malo, ponerse por encima del orden moral, ser "autónomo", que significa, literalmente, darse a sí mismo la ley, la norma del obrar, determinar el propio "nomos".

Esa pretensión de autonomía es el núcleo del denominado "pecado original", que acarrea consecuencias nefastas para la humanidad toda, porque hace perder la condición de armónica inocencia reinante en el Edén: se abrieron sus ojos, descubrieron que estaban desnudos, se avergüenzan y esconden de Dios y acusan a otros de su falta. Dios mismo les detalla los efectos de la ruptura: la mujer parirá con dolor y será dominada por el marido, el varón deberá trabajar duramente para obtener el sustento y ganará el pan con el sudor de su frente. Y, finalmente, retornarán a la tierra por la muerte: "hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. ¡Porque eres polvo y al polvo volverás!".

Así finalizó el estado edénico y el ser humano marcha a una especie de exilio, expulsado del jardín, el "paraíso perdido". Y el relato presenta la condición de un Dios celoso de su lugar: "El

hombre ha llegado a ser como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del mal. No vaya a ser que ahora extienda su mano, tome también del árbol de la vida, coma y viva para siempre". Por eso, Dios puso unos ángeles y una espada llameante para custodiar el árbol de la vida.

Como queda de manifiesto, el relato expone, en un maravilloso ropaje literario, las verdades fundantes de la comunidad yahvista en respuesta a grandes interrogantes sobre el origen del hombre y su destino, su relación con el resto de los seres que habitan el mundo, la diferencia de género y la atracción de los sexos, la añoranza de una felicidad perdida, el deseo de inmortalidad, la fuente del bien y del mal, la grandeza, limitaciones y miserias de la naturaleza humana.

A lo largo de su existencia, el ser humano, en alguna medida, padece la tentación de "ser como Dios", colocándose "más allá del bien y del mal". Cuando cede a esa tentación, además de no ver cumplida esa expectativa de ascenso divinizante, muy por el contrario, desciende catastróficamente hacia el nivel infrahumano y bestial, que tantas veces ha experimentado en el transcurso de la historia. El "paraíso perdido", que secretamente se añora, no es otra cosa que el llamado a desandar la caída y recuperar la dignidad humana original.

Crimen, diluvio, recreación y dispersión

Como en un tobogán descendente, el libro del Génesis continúa, en el capítulo siguiente, brindando respuestas a cuestiones antropológicas tan universales como ancestrales: ¿de dónde proviene el desencuentro, el odio, el crimen? Y para ello se sitúa, nada menos, que en la vida de los "primeros hermanos" de la humanidad, Caín y Abel. Uno representa el mundo agrario y la tierra, el otro el mundo de los rebaños. No puede evitarse encontrar aquí un eco de las repetidas disputas y antagonismos entre nómades y sedentarios, entre cultivadores y pastores. Los hijos de esa primera pareja expulsada del mundo de armonía e inocencia inauguran la muerte violenta, nada menos que a través de un homicidio entre hermanos, una elocuente manera de expresar que todo crimen es un fratricidio.

El mal se extiende y acrecienta por el mundo de tal modo que Dios "se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra, y sintió pesar en su corazón. Por eso, el Señor dijo: voy a eliminar de la superficie del suelo a los hombres". Y se relata el diluvio y la gesta de Noé. Los cataclismos naturales son interpretados como producto de la maldad humana, que no provoca la reacción de un castigo surgido de la ira de Dios, sino una renovación fruto "del pesar del corazón" divino. Dios confió a un hombre bueno, Noé, la misión de preservar su obra. Una nueva creación emergerá de las aguas, señal anticipatoria de un mundo nuevo que se recreará a través de las aguas bautismales.

Más adelante, los textos sagrados procuran una respuesta a otro interrogante básico: si todos los hombres fueron creados por el mismo Dios y vienen de un tronco común, ¿por qué existen tan diversas lenguas y culturas? En el capítulo 11, el relato de la torre de Babel expone cómo una humanidad procedente de un origen común, por lo cual todos hablan la misma lengua, se propone una empresa conjunta con el fin, justamente, de no dispersarse. Dios hace fracasar ese proyecto: "Si esta es la primera obra que realizan, nada de lo que se propongan hacer les resultará imposible, mientras formen un solo pueblo y todos hablen la misma lengua". Muy elocuente observación sobre el poder de la unidad, máxime viniendo de quien conoce al hombre por ser su propio creador. Nuevamente, Dios procura poner límites al ser humano y lo hace confundiendo sus lenguas: "Así el Señor los dispersó de aquel lugar, diseminándolos por toda la tierra, y ellos dejaron de construir la ciudad. Por eso se llamó Babel. Allí, en efecto, el Señor confundió la lengua de los hombres y los dispersó por toda la tierra".

Textos de este tipo pueden resultar ingenuos, fantasiosos y poco rigurosos para la mentalidad contemporánea de muchos. Eso ocurre cuando no se interpretan correctamente. Se trata de relatos de género mitológico, explicaciones ancestrales en forma de narraciones con abundancia de metáforas e imágenes. A través de esa riqueza literaria, se manifiestan grandes verdades antropológicas, como ocurre en las mitologías fundantes de muchos otros pueblos o en multitud de textos literarios de diferentes épocas y culturas, en los cuales se elaboran y expresan profundas convicciones sobre el ser humano, su naturaleza y su condición a partir de tramas y personajes ficcionales.

Por supuesto que en el Antiguo Testamento hay muchos otros pasajes reveladores de la condición humana. Este recorrido por sus principales conceptos antropológicos en el libro del Génesis ofrece una base para el abordaje de los textos del Nuevo Testamento, en que se establece una "nueva creación" a partir de Jesucristo.

El hombre nuevo

Jesús no desarrolló un discurso teórico sistemático acerca del ser humano. Su visión del hombre se encuentra entretejida en su propia vida, en sus actitudes, enseñanzas, gestos y acciones. La antropología de Jesús está redactada fundamentalmente en forma vivencial y expresa un contenido esencialmente teológico: el ser humano se entiende desde Dios y se expresa en su dimensión religiosa, que no es una más entre otras, sino que constituye lo más esencial de su ser. En los evangelios, la base del concepto de hombre consiste en su ser creatura divina. De allí emanan los rasgos distintivos de lo humano: la vida como don, su dependencia del amor de Dios, el sentido de la existencia, la fraternidad humana universal fundada en la

paternidad divina. El hombre es hijo de Dios, amado por Dios, llamado a una relación íntima con Dios y a una vida eterna en comunión con Dios y sus semejantes. El mensaje cristiano introduce un salto hacia adelante respecto del Antiguo Testamento al revelar a Dios de manera más plena. En la revelación de los rasgos de Dios como padre que engendra y cuida se va delineando la visión sobre el ser humano, llamado a la amistad con Dios y a la hermandad con sus prójimos. Los evangelios exaltan la sencillez como ideal humano, ejemplificada en los niños, que tienen una actitud confiada, limpia, abierta y transparente. Asimismo, la propia vida de Jesús realiza el modelo antropológico implícito en su existencia: años de vida familiar y de trabajo seguidos de un período final de protagonismo público, predicación, discusiones en el ámbito de los poderosos y actitud cercana, compasiva y eficaz hacia necesitados, despreciados y enfermos. De ahí brota el compromiso cristiano ante del sufrimiento humano: "tuve hambre y me diste de comer". Y, por encima de todo, la antropología de Jesús se ve expresada en su muerte y resurrección, manifestación elocuente del sentido y trascendencia de la vida humana.

El evangelio de San Juan tiene una estructura diferente a la de los otros. Contiene varios discursos más extensos y elaborados. Ya en sus primeros párrafos, el texto se remonta al "arjé" (principio) y el "logos" (palabra). Tanto "arjé" como "logos" son expresiones muy significativas del universo filosófico de la antigua tradición griega. Esto manifiesta una sintonía admirable entre mundos muy diversos, el griego y el judío, que se conectaron a través de la expansión política y cultural derivada de las conquistas de Alejandro Magno. El "logos", palabra creadora en el inicio de los tiempos, se "hizo carne y habitó entre nosotros". En Jesucristo se da la unión de la naturaleza divina y la humana, el pleno acercamiento de Dios a los hombres. El mismo San Juan, en sus cartas, al revelar la esencia divina no hace más que describir la naturaleza más profunda del ser humano, que es su imagen y semejanza. Lo teológico y lo antropológico se encuentran indisolublemente entrelazados: "Dios es amor", por lo tanto, el núcleo más profundo del ser humano es el amor, ya que ha sido creado a imagen y semejanza divina. Y de ahí el mandato central del amor como síntesis de todos los mandamientos: "ámense como yo los he amado".

Por su parte, San Pablo ofrece en sus cartas una visión existencial del ser humano, una presentación histórica que explica la condición del hombre. Su teología resalta la oposición entre "carne" y "espíritu" y entre "hombre viejo" y "hombre nuevo". No se trata de un dualismo ontológico, porque esa dualidad no se sitúa en el campo de la naturaleza del ser humano sino en el orden de la presencia del Espíritu Santo en el corazón del creyente. De ahí la diferencia entre las obras del "espíritu" y las de la "carne", que brotan de núcleos diferentes del hombre. San Pablo, en la Carta a los Romanos, une el inicio de la historia con su culminación, de acuerdo

a la fe judeocristiana: "por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres (…) por la desobediencia de un solo hombre, todos se convirtieron en pecadores, también por la obediencia de uno solo, todos se convertirán en justos". Así recapitula San Pablo la historia humana, por eso habla de Jesucristo como un "nuevo Adán", algo que reitera también en su Primera Carta a los Corintios: "pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo".

Esta visión del proceso histórico que une los orígenes con el acontecimiento central cristiano es también visible en el libro de los Hechos de los Apóstoles, particularmente en el capítulo 2 cuando se relata la llegada del Espíritu Santo que Jesús resucitado había prometido enviar a sus discípulos antes de ascender a los cielos: "Entonces vieron aparecer unas lenguas como de fuego, que descendieron por separado sobre cada uno de ellos. Todos quedaron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en distintas lenguas, según el Espíritu les permitía expresarse". Este evento singular tiene claras resonancias con el relato de la torre de Babel, es como su paralelo inverso. La multitud congregada, perteneciente a muy diversos pueblos, escucha la predicación de los discípulos de Jesús, "pero cada uno los oía hablar en su propia lengua". Si en Babel, al inicio de la historia, los hombres se dispersaron en lenguas y culturas diferentes, en la plenitud de los tiempos Dios reúne a la humanidad nuevamente a través de un mensaje salvador que es predicado a todos, a cada uno "en su propia lengua". Esto significa que, para la fe cristiana, la universalidad humana no implica la uniformidad cultural, sino que se expresa en la diversidad y riqueza multiforme de los pueblos y personas. De Babel a Pentecostés, de las primeras páginas de la Biblia a las últimas, de la dispersión humana a su unidad, del alejamiento y confusión a la llegada del Espíritu: así puede resumirse el trayecto humano en la teología bíblica.

2. El pensamiento griego

Mythos y Logos

Remontándonos a la antigua tradición occidental, desarrollada a partir del legado de los griegos, es conveniente situar la especificidad y originalidad del pensamiento filosófico originado en el mundo helénico. Para ello, podemos partir de la distinción entre "mythos" y "logos". Todas las culturas elaboran alguna antropología que intenta responder qué es el hombre, su origen y su lugar en el mundo, su destino. Sea por medio de narraciones antropogénicas, en el marco de cosmogonías, mitos y relatos, por medio de la épica, de

tradiciones, ritos y prácticas ancestrales, los distintos pueblos tienen como elemento central de sus culturas una visión subyacente del hombre.

El "mythos" (en griego "narración", "cuento", "relato") es un tipo de conocimiento que interpreta el mundo y el hombre, es creído como verdadero y se caracteriza por remitirse a la antigüedad de los orígenes, fundarse en la autoridad de los ancestros, de los mayores o de los dioses y transmitirse por tradición en el seno de las culturas, legitimando prácticas y siendo portador del legado de una comunidad. Es una forma de conocimiento que apela a la memoria comunitaria y se sostiene en la práctica histórica de los pueblos a partir de cierto consenso tácito o explícito. Es un conocimiento que construye identidad, crea comunidad y funda pertenencia, integrando al cuerpo social a quienes comparten un universo de creencias comunes.

Corrientes como el Iluminismo (siglos XVIII y XIX) y el Positivismo (siglos XIX y XX) han tratado peyorativamente a los mitos por considerarlos "fabulaciones" fruto de la ignorancia de los pueblos primitivos, supersticiones que debían ser abandonadas para dar paso a la ciencia. De ahí la famosa y tan criticable fórmula: "el paso del mythos al logos" para referirse a los inicios de la filosofía en el mundo griego a partir de los siglos VII y VI a.c.

Por su parte, el "logos" consiste en una forma nueva de indagación del mundo nacida en la periferia de la civilización helénica, donde los griegos convivían e interactuaban con personas de otros pueblos. En esas fronteras, el "mythos" propio se veía contrastado con "mythos" ajenos, de modo que la búsqueda de explicaciones compartibles con otros no podía basarse en la tradición o los ancestros de cada comunidad. El "logos" es, pues, un producto del "dia–logos", el intercambio, la comunicación, el encuentro con la otredad. Se trata de una forma de conocimiento crítico, analítico y sistemático validado por un método propio. La fórmula positivista "el paso del mythos al logos" intenta presentar una ruptura, un avance que descalifica al "mythos" como instancia precaria y superada, propio de épocas de ignorancia en las cuales se recurría a explicaciones sobrenaturales o mágicas.

Actualmente, lo realmente superado es el Positivismo, que hizo de esa visión una matriz evolucionista del progreso humano. De modo que, desde una perspectiva contemporánea, se debe revisar críticamente esa expresión tan cara a los positivistas y considerar al "logos" ya no como un escalón superior, sino como una forma alternativa y complementaria de conocimiento del "mythos". Por eso, en lugar de repetir la fórmula iluminista y positivista del "paso", se podría describir esa relación de otra manera más acorde al pensamiento contemporáneo diciendo: en el mundo griego, de forma progresiva a lo largo de los siglos VII y VI a.c, en el marco de múltiples factores políticos, económicos y sociales, comienza a emerger una nueva forma de conocimiento, el "logos", que resulta una vía distinta para el saber, no opuesta ni

excluyente respecto del "mythos". Así, lejos de reducirse, el conocimiento, se amplía y complejiza. "Mythos" y "logos" dialogan, se pelean, se pulen mutuamente, enriquecen sus mutuos aportes y se integran. Son formas de conocimiento que deben ser consideradas como alternativas y complementarias.

Un clásico ejemplo que permite observar esos diversos tipos de saber se obtiene comparando la forma de considerar el pasado y la historia propia de los poemas homéricos (Ilíada y Odisea) con los textos de Herodoto (Historias) y Tucídides (Guerras del Peloponeso). Esas obras tratan del mundo helénico en relación con tres grandes guerras: la de Troya, las Médicas, ante la invasión persa, y las que enfrentaron el mundo ateniense y el espartano. Todas fueron instancias decisivas en la constitución de la civilización griega, germen de la cultura occidental actual. Homero, quienquiera que realmente fuese o fuesen, se expresa poéticamente en un relato que combina acontecimientos fácticamente indubitables con explicaciones y alusiones a eventos revestidos de grandiosidad épica y poderes extrahumanos. Ese "mythos", originalmente oral y puesto por escrito más adelante en el tiempo, constituye la base de un pueblo, su certificado de nacimiento y constitución. Su "verdad" solo puede evaluarse dentro de su propio género, que no es, precisamente, el científico. En cambio, las creaciones de Herodoto y Tucídides acuden a otro procedimiento, a un método inquisitivo y crítico, afín al "logos". En ese género, sus producciones, originalmente nacidas como textos escritos, son portadores de una "verdad" emparentada con lo que hoy se considera "científico", por eso son dos obras que inauguran la historiografía clásica.

En la actualidad, merced a la reflexión filosófica, a nuevas lecturas historiográficas y a los estudios etnológicos hay una revalorización del "mythos" como portador de conocimiento válido, que presenta verdades de muy distinta índole que las científicas y filosóficas. Como ejemplo paradigmático de esa revalorización e integración de ambas instancias gnoseológicas puede citarse al propio Freud, quien perteneciendo al horizonte científico en plena época de auge positivista, a partir de muchas formulaciones mitológicas, desarrolla el basamento de valiosas intuiciones expuestas en una elaboración sistemática acorde a pautas científicas: Edipo, Electra, Narciso y la horda primitiva, entre otras, son manifestaciones del fecundo puente de intercambio entre verdades profundas expresadas narrativamente en mitos antiguos y elaboraciones científicas que explican el funcionamiento y estructura del psiquismo humano. Desde luego, Freud no es el único ejemplo, pero sí uno bastante elocuente.

El "mythos" no es un tipo de saber primitivo propio de pueblos antiguos, sino una forma de conocimiento que se encuentra en la base de todos los pueblos, incluidos nuestras sociedades actuales: la cohesión y sentido de pertenencia propia de toda comunidad o pueblo se apoyan en

elementos de la tradición, praxis, relatos, ritos y convicciones heredadas, fundadas en narraciones y compartidas por los miembros del grupo. Es así que tenemos nuestras banderas, fechas y héroes, hábitos, creencias patrióticas, escala de valores y costumbres distintivas. En las sociedades actuales, ese "mythos" fundante lleva insertos e integrados múltiples elementos propios del "logos" que actualizan, purifican, renuevan y fundan nuevas razones para la cohesión y pertenencia social.

Teniendo en cuenta estos dos tipos de saber que se entretejen de forma admirable, se puede encarar mejor la cuestión antropológica en el mundo helénico: un tópico central, tal como puede verse en la expresión "conócete a ti mismo", inscripta en el templo de Delfos al cual los griegos acudían en busca del oráculo de los dioses.

La mitología griega es compleja y ancestral. Parte de esa antigua tradición fue transformada en texto en los comienzos de la escritura por Hesíodo, alrededor de los siglos VIII y VII a.c. Muchos autores, Sófocles y Platón entre otros, ponen por escrito y aluden a esos mitos que nutren la visión de los griegos antiguos acerca del ser humano.

Un mito de los orígenes narra que Prometeo entregó a los hombres un elemento propio de los dioses: el fuego. De esa forma, la luz divina reservada a seres del Olimpo llegó a los humanos, que adquirieron así inteligencia y conocimiento. Zeus se irrita y castiga a Prometeo porque, gracias a ese beneficio indebido, la humanidad dejaría de esforzarse para la obtención de su sustento. Para castigar a los hombres, Zeus ordenó a Hefesto que mezclara enseguida la tierra con el agua y con esa pasta formara una bella virgen, semejante a las diosas inmortales, a la cual daría voz y fuerza humana. Zeus llamó Pandora a esta primera mujer. Los hombres vivían sobre la tierra exentos de males y de enfermedades que llevan a la muerte. Y, gracias al fuego, estaban también libres de la dureza del trabajo. Pandora levantó la tapa de un gran vaso que tenía en sus manos y esparció sobre el mundo las horribles miserias que desde ese momento atormentaron a los hombres. Únicamente la esperanza quedó en el ánfora, detenida en los bordes. Así explican los antiguos griegos el origen del mal, el dolor y la muerte en el mundo.

Respecto de la atracción mutua entre varones y mujeres, los griegos tenían como respuesta el mito del "andrógino" (andros = varón / ginos = mujer), ser ancestral que en una de sus versiones poseía rasgos y órganos femeninos y masculinos. Zeus los dividió por temor a su poder y, desde entonces, ambas mitades se buscan para restaurar la unidad perdida. El amor es esa fuerza que tiende a la restauración de la unidad perdida, la plenitud y la complementación mutua.

Asimismo, el mito de las edades expone una visión pesimista de la historia y el desarrollo humano. Los tiempos remotos en los orígenes son descriptos de modo paradisíaco: "la Edad de

Oro de los hombres que hablan (…) vivían como dioses, dotados de un espíritu tranquilo. No conocían el trabajo, ni el dolor, ni la cruel vejez; guardaban siempre el vigor de sus pies y de sus manos, y se encantaban con festines, lejos de todos los males, y morían como se duerme. Poseían todos los bienes; la tierra fértil producía por si sola en abundancia; y en una tranquilidad profunda, compartían estas riquezas con la muchedumbre de los demás hombres irreprochables". La siguiente generación fue muy inferior, la Edad de Plata: niños criados por sus madres, carentes de inteligencia e incapaces de vivir muchos años luego de su pubertad, a causa de su estupidez e iniquidad. Luego sucede una tercera raza creada por Zeus, la Edad de Bronce. Estos hombres no se preocupaban sino de injurias y guerra. "No comían trigo, eran feroces y tenían el corazón duro como el acero. Era grande su fuerza, y sus manos inevitables se alargaban desde los hombros sobre sus miembros robustos. Y sus armas eran de bronce y sus moradas de bronce, y trabajaban el bronce, porque aún no existía el hierro negro". Después de ellos Zeus suscitó una raza de hombres justos, los llamados "héroes", modelos de las generaciones posteriores. Finalmente, la quinta raza, la "actual" desde la perspectiva de Hesíodo en su época, es la Edad de Hierro: "Los hombres no cesarán de estar abrumados de trabajos y de miserias durante el día, ni de ser corrompidos durante la noche, y los Dioses les prodigarán amargas inquietudes. Entretanto, los bienes se mezclarán con los males. Pero Zeus destruirá también esta generación de hombres cuando se les tornen blancos los cabellos. No será el padre semejante al hijo, ni el hijo al padre, ni el huésped al huésped, ni el amigo al amigo, y el hermano no será amado por su hermano como antes. Los padres viejos serán despreciados por sus hijos impíos, que les dirigirán palabras injuriosas, sin temer los ojos de los Dioses. Llenos de violencia, no restituirán a sus viejos padres el precio de los cuidados que de ellos recibieron. El uno saqueará la ciudad del otro. No habrá ninguna piedad, ninguna justicia, ni buenas acciones, sino que se respetará al hombre violento e inicuo. Ni equidad ni pudor (…) Y los dolores se quedarán entre los mortales, y ya no habrá remedio para sus males". Los mitos helénicos describen la pérdida de un estado original de intimidad con los dioses y un trayecto descendente: a medida que se aleja de sus orígenes, el hombre empeora. Tal la convicción expresada en estas narraciones, lo cual es todo un diagnóstico y evaluación de la condición humana y su desarrollo histórico, muy lejano de las miradas evolucionistas propias del mundo occidental desde la modernidad en adelante. Esta visión de sucesivas eras y razas del ser humano se observa en relatos mitológicos de muchos otros pueblos, como se manifiesta también en la sucesión de los distintos "soles" en la tradición mesoamericana.

Hay paralelismos entre mitos griegos, relatos bíblicos y creencias de otros pueblos que intentan explicar el inicio paradisíaco de la humanidad, la naturaleza original del hombre, el

celo de los dioses por mantener algunos de sus beneficios y poderes lejos del acceso humano, la atracción entre los sexos, el origen del mal, el desarrollo histórico y la ambigüedad de la condición humana: su grandeza, semejanza y cercanía con la divinidad a la vez que una existencia caracterizada por el esfuerzo, el dolor y la muerte.

Junto a la concepción básica compartida por el mundo helénico a través de los mitos, se desarrolla progresivamente el "logos", que en sus inicios en las polis griegas incluía aquello que hoy conocemos como filosofía y ciencias.

La problemática filosófica de los antiguos griegos acerca del hombre se centraba en la cuestión de la unidad o dualidad de cuerpo y alma, en las clases de alma, sus diversas funciones y la relación entre las mismas bajo el dominio del alma racional. Es importante tener en cuenta que para los griegos el alma no es algo exclusivo del hombre sino de los seres vivos en general. Así, las plantas poseen un alma vegetativa, los animales un alma sensitiva y el hombre un alma racional. El alma es un principio animador, un núcleo que realiza las operaciones propias de los seres vivientes. Si hay vida es porque en los seres vivos hay algo que no se encuentra en los seres no vivientes: por eso, se puede hablar de seres "inanimados". El alma "vegetativa" cumple las funciones vitales básicas en las plantas. El alma "sensitiva" incluye las funciones vegetativas, pero también ejerce las funciones de acción propia respecto del entorno, como se verifica en los animales. El alma "racional", además de las funciones vegetativas y sensitivas, realiza funciones propias del hombre: pensamiento y conciencia de sí.

Esta concepción del alma como principio de operaciones vitales vincula y hermana la vida humana con la de todos los seres vivientes. Sin embargo, para el mundo griego existe una gradación acorde a la complejidad de esos seres. El hombre se encuentra en el escalón más elevado de los seres materiales pertenecientes al mundo, fronterizo con el mundo de los seres divinos.

La actualidad de las verdades presentes en esta mitología invita a pensar sobre el carácter "prometeico" del ser humano, capaz de rebelarse y arriesgarse heroicamente por lo nuevo. Asimismo, invita a redescubrir el carácter "pandorístico" del hombre, capaz de sembrar de maldad, dolor y tropiezo la existencia humana, ocultando el poder de la esperanza. En esa línea, cabría preguntarse cómo se actualiza el mito de las edades: ¿el ser humano evoluciona, progresa, retrocede, avanza? ¿Hay razones para el optimismo antropológico o para el pesimismo sobre el futuro humano?

Platón: salir de la caverna

Por medio de "mitos" o "alegorías" interpretados filosóficamente, Platón desarrolla una antropología muy afín a las creencias antiguas de los pueblos de la región y de oriente, en que se manifiesta la multiplicidad de estados de existencia o transmigración de las almas, procesos vitales enmarcados como un ascenso purificador a estados de perfección creciente y cosmovisiones con rasgos dualistas.

Platón sostiene que el hombre es el alma, que habita en un cuerpo "como el piloto su navío" y consta de tres partes: concupiscible, irascible y racional. Esas tres dimensiones se enraízan en secciones predominantes del cuerpo: el vientre concentra las funciones nutritivas y reproductoras, el tórax las volitivas, emocionales y afectivas, la cabeza concentra las funciones específicamente racionales.

La concepción platónica del hombre expresa el dualismo metafísico que el filósofo expone para la totalidad de lo real. Tal como desarrolla en la célebre "alegoría de la caverna", la realidad auténtica la constituye el mundo de las ideas. Esas "ideas" no son pensamientos o contenidos de la mente sino esencias puras, eternas, inmutables. Este mundo que habitamos, el sensible, es una suerte de reflejo y sombra de la auténtica realidad: una dimensión temporal, pasajera, material, corruptible y mutable del mundo de ideas plenas. Los cautivos en la caverna se engañan pensando que aquello que ven reflejado en la pared es verdaderamente real, pero son simplemente las sombras que se proyectan desde el exterior de la cueva, desde el mundo luminoso de las ideas, que constituyen la verdadera realidad. El cautivo que logra zafar de las cadenas, ascender y conocer esa dimensión volverá a liberar a los demás, que no le creerán y permanecerán confiando en el pseudo conocimiento que se obtiene por los sentidos y la percepción.

El alma, que para Platón es en realidad el auténtico ser humano, pertenece al mundo de las ideas, al mundo del espíritu. Esta existencia actual es un pasaje transitorio. Para atravesar esta dimensión, el alma se reviste de un cuerpo. El estado propio y deseable del ser humano es el mundo de las ideas, por eso añora la inmortalidad, la verdad, la belleza y la justicia. ¿Dónde puede haber obtenido esas huellas y deseos siendo que en este mundo no existen "lo bello", "la justicia" o "lo verdadero"? Esta vida limitada no es "natural" al ser humano, sino que consiste en un trayecto pasajero y purificador: el alma se une a un cuerpo, se reviste de una suerte de traje de buzo para sumergirse en esta dimensión, la vida actual, material y sensible, cruzando "el río del olvido". Por eso, en el platonismo, "conocer es recordar" a través de la anamnesis, proceso por el cual, con ocasión de la percepción de objetos, el alma logra remontarse al saber pleno de las esencias puras con las que tuvo contacto en el mundo de las ideas, arquetipos a

partir de los cuales fueron moldeados todos los seres de este mundo material. La filosofía es el ejercicio de este verdadero conocimiento, que purifica el alma para retornar al mundo de las ideas.

Textos de Platón

Cuando un hombre percibe la belleza de aquí abajo y se acuerda de la belleza verdadera, a su alma le crecen alas y desea volar. (…) En efecto, como ya hemos dicho, toda alma humana por naturaleza ha contemplado las realidades: de otro modo no hubiese podido entrar en el cuerpo de un hombre. Pero los recuerdos de esta contemplación no se despiertan en todas las almas con la misma facilidad. Una apenas ha entrevisto las esencias. Otra, después de su caída a la tierra, ha tenido la desgracia de ser llevada a la injusticia por ciertos tratos humanos y de olvidar los sagrados misterios que había contemplado anteriormente. Sólo un pequeño número de almas conservan un recuerdo casi exacto. Estas almas, cuando ven alguna imagen de las cosas del cielo, se llenan de turbación y no pueden contenerse; pero no saben lo que experimentan, porque no pueden analizarse con precisión.
Sin duda, la justicia, la sabiduría y todos los bienes del alma no brillan en sus imágenes terrestres; apenas la imperfección de nuestros órganos permite a un pequeño número de nosotros que en presencia de estas imágenes reconozcan el modelo que representan. Nos era dado contemplar la belleza con todo su esplendor cuando, unidos al coro de los bienaventurados, íbamos, unos siguiendo a Zeus, los otros siguiendo a otros dioses. Gozábamos entonces del más maravilloso espectáculo. Iniciados en un misterio que podemos llamar bienaventurado, lo celebrábamos, libres de la imperfección y de los males que nos esperaban después. Éramos admitidos a contemplar las esencias perfectas, simples, llenas de calma y felicidad, y las visiones irradiaban del seno de la más pura luz. Y nosotros mismos éramos puros, libres de esta tumba a la que llamamos cuerpo y que arrastramos con nosotros como la ostra arrastra su prisión.

Fedro

—Después de eso —proseguí— compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.
—Me lo imagino.
—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.
—Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.
—Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?
—Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.
(…)
—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

—Es de toda necesidad.
—Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?
—Mucho más verdaderas.
(…)
—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.
—Sin duda.
—Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.
—Necesariamente.
—Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.
—Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.
—Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?
—Por cierto.
(…)
—Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?
—Sin duda.
—Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?
—Seguramente.
—Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada–prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista
para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.
—Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

La República

Muchos pueden pensar que los planteos platónicos son demasiado "míticos" y resultan visiones antiguas. Pero se engañan. Sus ideas son de una agudeza y actualidad que atraviesan la existencia humana: la cuestión del "innatismo", las diferentes "dimensiones" de lo real o la incongruencia entre la limitación de la existencia y la infinitud tendencial del ser humano, lejos de ser elucubraciones dejadas atrás, se encuentran hoy plenamente vigentes. ¿Acaso estamos tan seguros de que eso que llamamos "universo" agota la realidad? ¿Podemos excluir el entrecruzamiento y sucesión de dimensiones, espacios, temporalidades? ¿Cómo sabemos que no somos peces convencidos de que el mundo termina en el vidrio de sus peceras?

Platón desafía ese realismo materialista, ingenuo, falto de imaginación y perspectivas. Sus planteos, sin embargo, se manifiestan en investigaciones científicas sobre el lenguaje, el parentesco entre "Matrix" y el "mito de la caverna" o en las diversas místicas religiosas que exploran el misterio. La ciencia, el arte y la religión testimonian la genialidad de la filosofía platónica y, aunque algunos de sus desarrollos puedan considerarse superados, el poder de sus intuiciones y la riqueza comunicativa de sus diálogos, alegorías y metáforas son de una actualidad estremecedora, tanto que invita a repreguntar permanentemente por aquello que podría estar "más allá" del campo actual de nuestra experiencia. No es un pensador sistemático y riguroso en la estructuración de contenidos, sino una mente audaz, un cautivo liberado que, enceguecido de luz, proclama su entusiasmo en la oscuridad de la caverna ante una muchedumbre domesticada por siglos de ojos clavados sobre sombras. Nos invita a no confiar exclusivamente en lo que percibimos. A preguntarnos por la raíz de la incongruencia entre nuestra convicción de infinitud y nuestra existencia en un mundo finito. A preguntarnos si todo lo que consideramos "real" es realmente tal y puede existir sin estar sostenido por una "realidad auténticamente real".

Resalta en Platón una valoración del espíritu muy por encima de la del cuerpo, que aparece presentado en una visión bastante peyorativa. Obviamente, el planteo platónico contrasta con cierta visión hegemónica actual, propia del desarrollo capitalista del siglo XXI, en la cual la corporeidad es un núcleo hipervalorado del ser humano, mientras que la dimensión espiritual se encuentra relegada. Tal vez pueda acusarse al platonismo de sostener una suerte de reduccionismo espiritualista, máxime en nuestro mundo actual, que desarrolla un reduccionismo materialista contrario, que recorta las dimensiones humanas. De ahí que, lógicamente, el modelo de realización y plenitud propuesto como camino de felicidad sea también reduccionista: el hedonismo contemporáneo propone formas de placer inmediato

(recorte del tiempo priorizando el "ya"), sensual (recorte de las dimensiones del ser humano priorizando lo corporal) e individualista (recorte del ser social del hombre priorizando el "yo").

¿El platonismo constituye una visión pesimista acerca del hombre? Esta pregunta pretende algo más que el mero discernimiento crítico del pensamiento de un filósofo que vivió hace casi casi dos mil quinientos años. Se podría pensar que el platonismo desarrolla una visión "pesimista", ya que el hombre no se encuentra a gusto en este mundo, no está en su hábitat "natural". El hombre, en realidad, el alma, que es verdaderamente el hombre, se encuentra prisionera, cautiva. Hay, pues, una consideración bastante negativa de la existencia humana, de toda dimensión corporal y de la percepción sensorial. Un estado de cerrazón al mundo, el cual es descalificado y descripto como una caverna en la que solo se accede a sombras y en la cual se vive en el engaño. Sin embargo, también se podría pensar que la visión platónica es harto "optimista", dado que todo lo antedicho no es más que el resultado de comparar la grandeza de las ideas, sentimientos y deseos más profundos del ser humano con su miserable condición temporaria. El ser humano se encuentra en una brecha, es mucho más de lo que parece ser en este ciclo pasajero. El verdadero hombre se encuentra en sus ansias de infinito, en su sed de justicia, en su captación de lo bello, en su capacidad de alcanzar la luminosa verdad. Se trataría, pues, de una visión del hombre optimista dado que se focaliza en su naturaleza más plena y perdurable antes que en sus aspectos perecederos.

Sin dudas, Platón explora la trascendencia del ser humano, su vocación de grandeza. Y realza los contrastes entre la pobreza de sus experiencias en la breve etapa de su vida encadenada a la materialidad de un cuerpo y los anhelos de su ser auténtico, que se experimentan en un proceso vital mucho más rico, pleno y vasto, proyectado a un "más allá" del "mero acá".

Hilemorfismo aristotélico

Frente a este "dualismo" platónico que considera al hombre como "un alma en un cuerpo" o "prisionero en un cuerpo", su discípulo Aristóteles sostiene que el alma es la sustancia primera o la esencia del hombre, pero unida indisolublemente al cuerpo como la forma se une a la materia. De este modo, el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. No existe un cuerpo por separado, tampoco un alma aislada, sino que ambos son dos principios constitutivos de un mismo ser, una unidad sustancial. Aristóteles sistematiza el conocimiento sobre el hombre en el mundo griego en definiciones que trascenderán en la cultura occidental: el hombre como unidad sustancial, como "animal racional". Con enorme capacidad analítica y rigor expositivo, Aristóteles considera al hombre parte del género animal, pero dentro de ese universo, el ser humano posee una "diferencia específica" que lo distingue del resto de los animales: la

racionalidad. Y, como derivación de esa condición básica, el filósofo expone el resto de las características centrales de lo humano: "ser dotado de lenguaje", "animal político", "capaz de distinguir el bien del mal". Es decir: un ser racional, social y moral.

Textos de Aristóteles

Si entonces debemos dar una fórmula general aplicable a toda clase de alma, diremos que el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. Por eso podemos descartar por completo como innecesaria la cuestión de si el alma y el cuerpo constituyen una sola entidad; esto carece de sentido, como preguntar si la cera y la figura a ella dada por el sello son una sola cosa, o, si en general, lo es la materia de un objeto y aquello de lo cual él es la materia. Lo Uno y el Ser tienen múltiples acepciones, pero su sentido fundamental es la entelequia.
Nosotros hemos definido, en términos generales, lo que es alma: ella es una sustancia en el sentido de la forma, es decir, la esencia de un cuerpo de una cualidad determinada. Supongamos, por ejemplo, que una herramienta, tal como el hacha, fuera un cuerpo natural: la esencia del hacha sería su sustancia y, por tanto, su alma, pues si la sustancia estuviera separada del hacha, ésta no existiría, sino en cuanto al nombre. Como ella es no resulta más que un hacha. En realidad el alma no es la esencia y la forma de un cuerpo artificial sino de un cuerpo natural orgánico, es decir, que tiene un principio de movimiento y reposo en sí mismo. (...) Por otra parte, no es el cuerpo separado de su alma el que es potencialmente capaz de vivir, sino aquél que aún la posee. (...) El alma es, entonces, inseparable del cuerpo (…) Esto debe bastar como exposición esquemática y esbozo de una definición general del alma. Por otra parte, el alma es, en sentido primordial, aquello por lo cual vivimos, percibimos y pensamos (...) En consecuencia, con razón algunos pensadores han estimado que el alma no puede ser ni sin cuerpo ni un cuerpo, pues ella no es un cuerpo sino algo relativo al cuerpo. Y por esta razón ella está en un cuerpo, y en un cuerpo de naturaleza determinada...

De anima

Los otros animales viven primordialmente por acción de la naturaleza, si bien algunos en un grado muy pequeño, son también llevados por los hábitos; el hombre, en cambio, vive también por acción de la razón, ya que es el único entre los animales que posee razón.
(…)
Es evidente que la ciudad–estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar, apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad, o bien está por encima de ella (...) y la razón por la cual el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente.
La naturaleza, efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado, y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales (...) pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, al ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad–estado.

Política

La racionalidad aristotélica, como queda de manifiesto, está muy lejos de ser una facultad meramente especulativa o pensante, sino que abarca una serie de operaciones distintivas de lo humano que atraviesan desde la percepción a la emoción, los hábitos, la conciencia de sí y la relación con el cosmos, la vida social, el lenguaje y la moralidad. Ser animal racional no es sinónimo de ser animal exclusivamente capaz de formular teoremas. Esa visión sesgada de la racionalidad no es propia de Aristóteles ni del mundo griego.

El equilibrio aristotélico, al considerar críticamente el dualismo de su maestro, es digno de elogio. Su concepción hilemórfica consiste en exponer que todos los entes son un compuesto de dos principios constitutivos: la materia (hilé) y la forma (morfos). La forma es lo que hace que un ser sea "eso" que es. La forma es su esencia, su naturaleza, lo que tiene en común con otros seres de su especie. Por su parte, la materia es lo que hace que cada ser sea "ese" que es. Se trata de un principio de individuación, que hace que esa esencia se realice de modo concreto, histórico y real en determinado ser.

La forma sería la "gatidad" del gato, lo que hace que sea gato y no perro. La materia sería la que concreta esa esencia en una existencia particular y única: "Micifuz", tal gato, negro con manchas blancas, que vive con tal familia, tiene tantos meses de edad, es macho, etc. La maestría aristotélica resplandece en esta concepción bidimensional de todo lo existente. Resuelve el problema del dualismo platónico reconociendo que existen tanto el cuerpo como el alma, pero no son "dos realidades", sino dos principios que constituyen una "única realidad". Sólo la divinidad es un ser simple, no un compuesto de materia y forma, ya que es una forma pura sin materialidad. Pero el resto de los entes son un compuesto. Y esto, que a muchos puede resultar algo abstracto, ha pasado a la cultura y la ciencia occidental como una base conceptual fundante. Las ideas de esencia, materia, forma, sustancia, accidente y otras de ese tenor desarrolladas en la "Metafísica" son pilares sobre los que se apoya el conocimiento contemporáneo, está en la base de eso que de modo indefinible podemos denominar "sentido común".

Aristóteles logró así superar las antinomias que se habían manifestado en el pensamiento griego desde antaño, especialmente en la oposición entre la forma de ver el mundo de Parménides y la concepción de Heráclito. Platón encaró este problema, el de la permanencia "parmenídea" del ser y el dinamismo "heracliteano" del ser. Intentó resolverlo creando dos mundos: el mundo sensible, un mundo heracliteano, para quien "todo fluye, todo pasa del ser al no ser y del no ser al ser" (el interior de la caverna, realidad pasajera, la existencia real, concreta, universo de la percepción, los sentidos, la experiencia, el cambio, lo mudable); y el mundo de las ideas, un mundo parmenídeo, para quien "el ser es y el no ser no es, no hay paso

del ser al no ser ni del no ser al ser" (lo permanente, inmutable, perfecto, eterno, mundo de la razón, la identidad).

Por su parte, Aristóteles encaró el mismo problema tomando distancia de su maestro y formulando un pensamiento en el cual hay un solo mundo, este mundo real y concreto que habitamos y transitamos. Si hay otra dimensión más allá, no es propio de la filosofía hablar de él, puesto que está fuera de la experiencia y alcance humanos, al menos por ahora. Entonces, pues, para la filosofía hay un único mundo, este mundo material. Pero en él, todos los seres son un compuesto, constan de dos dimensiones. La materia reúne las características del universo de Heráclito. La forma realiza los rasgos del mundo de Parménides.

El hilemorfismo, llevado al campo antropológico, resuelve el problema de la unidad del alma (forma sustancial y principio animador de lo humano presente en todo hombre) y el cuerpo (elemento material que es mucho más que la mera corporeidad, es la realización concreta, individual e histórica de un ser humano). En Aristóteles no hay lugar para el menosprecio del cuerpo o expresiones tales como "el cuerpo que tengo". Ese tipo de expresiones manifiestan un resabio del dualismo platónico. En el lenguaje hilemorfista de Aristóteles, no "tengo" un cuerpo, sino que soy este "cuerpo", este compuesto de alma y cuerpo. Todo el hombre está entero en su alma y todo el hombre está por entero en su cuerpo. En el lenguaje riguroso y genial de Aristóteles, unidad sustancial no es una yuxtaposición de dos cosas pegadas o cosidas. Estamos hablando de un ser humano que es producto de dos principios que no pueden obrar de manera independiente ya que no existen separadamente, sino solo en cuanto dimensiones constitutivas de un único ser.

La antropología aristotélica es de un equilibrio y armonía tales que integra en el ser humano lo creativo, inédito y dinámico de cada existencia individual con el carácter distintivo de una racionalidad que impregna todas las acciones. Aristóteles está aún allí, vigilante, para señalar el valor inconmensurable del ser humano en su esencia grandiosa y su trascendencia descriptas por Platón, a la vez que enalteciendo la realización plena de esa esencia en el desarrollo de una existencia humana real, individual y concreta: un elogio del "más acá", de la densidad ontológica de la inmanencia. Nunca se podrá contar con Aristóteles para "liberar el alma" de las cadenas del cuerpo, "elevar el espíritu por encima de la materialidad", pero tampoco para reducir la existencia al puro deleite corporal que desconoce la cercanía del ser humano con la naturaleza divina. Este filósofo invita a la integralidad humana, a la moderación, el equilibrio y la consideración armónica de los diferentes elementos que constituyen la persona y la sociedad.

Anthropos y Polis

Tanto Platón como Aristóteles centran lo antropológico en honda vinculación con lo político, de ahí la relevancia de algunas de sus obras mayores: la "República" platónica y la "Política" aristotélica. El hombre es tal, fundamentalmente en la "polis". El ser humano es indisociable de su matriz. Pero, obviamente, esa "polis" es también parida por los hombres, es un producto humano que no puede ser diametralmente diferente de sus gestores.

¿Acaso alguien pensó que antropología y política pueden desvincularse? ¿Puede abandonarse sin consecuencias el "cuidado del hombre" bajo el pretexto de evitar así el "paternalismo", el "control social" y las "represiones autoritarias"?

Hay un punto en que ciertas máximas convertidas actualmente en pensamiento políticamente correcto coinciden con una suerte de liberalismo caníbal que, creyendo salvar a la humanidad de sus cadenas, la entrega inerme al mercado consumista, que termina cumpliendo del peor modo una labor de ordenamiento social. Conviene, pues, repensar ese lazo intrínseco entre "polis" e "individuo" también hoy, ya que parece haber muchos ingenuamente sorprendidos por debacles políticas, sociales y económicas, tales como la entronización democrática de personajes deleznables, el crecimiento de una inequidad escandalosa en el acceso a bienes y servicios, la indiferencia ante el dolor, el hambre y la miseria que se evidencian en guerras, migraciones y epidemias. ¿Podía esperarse otra cosa de seres sumergidos en cavernas, que mantienen sus miradas encadenadas a pantallas multicolores que proyectan y construyen una supuesta "verdadera realidad"?

Múltiples fuentes antropológicas

En el mundo griego no sólo la filosofía aborda los interrogantes sobre el hombre. También en las tragedias se puede observar una auténtica antropología en que no priman la sistematicidad y claridad del pensamiento filosófico, sino el desarrollo narrativo, las contradicciones y conflictos del ser humano, su condición en medio del mundo, sus ambigüedades, su libertad y, a la vez, la fatalidad del destino.

Asimismo, entre los griegos se desarrollan métodos de investigación histórica, etnográfica y etnológica, por supuesto, diferentes a los practicados actualmente. De esa forma se ejerce el análisis sobre la dimensión cultural del hombre, las causas de diversidad entre los pueblos, el análisis de la propia identidad en confrontación con la de los "otros" (denominados "bárbaros") y la incidencia de múltiples factores sobre la cultura, como lo es el propio medio geográfico. Al respecto, pueden destacarse las descripciones y comparaciones que, por ejemplo, Herodoto hace de los egipcios (explica esa cultura a partir del río Nilo) y de los escitas (caracterizados

por el nomadismo). Asimismo, se puede observar la oposición que establece Tucídides entre el mundo ateniense (abierto, cosmopolita, portuario, marítimo, comercial, amigo de lo nuevo) y el espartano (cerrado, aislado, terrestre, agrícola, conservador, apegado a la tradición) para explicar la guerra entre ambos pueblos. Estos autores, como otros, son manifestación del "logos", de la búsqueda de conocimiento sistemático, crítico y fundado empíricamente a fin de interpretar fenómenos humanos, por fuera de explicaciones narrativas afines al "mythos", que apelan a la autoridad de los dioses, los ancestros o la tradición.

Es importante considerar esta amplitud del tratamiento de lo antropológico: no sólo hay pensamiento "filosófico" que se ocupa de la esencia del hombre, de su alma o de cuestiones más ligadas a la metafísica, sino que los griegos han cultivado también saberes "científicos" como el pensamiento político, el análisis social y jurídico, la historiografía y la descripción cultural. Y todo ese bagaje, que ellos consideraban integralmente como "filosofía", se vinculaba con otras formas de aproximación a lo humano a través de la dramaturgia, la comedia, la poesía, el rito y la religión.

La antropología se nutre de múltiples fuentes, se construye y canaliza en muy diversas manifestaciones de lo humano. Quien quiera aproximarse al fenómeno del hombre contemporáneo ha de abrir su mirada y entrenar sus oídos para acceder a un abanico de expresiones. Es notoria la limitación con que muchos analizan y elaboran conceptos sobre el ser humano a través de la rendija a través de la cual miran: su ciencia, su perspectiva, su cultura, su contexto. En antropología no abundan los enunciados groseramente falsos, sino las visiones reduccionistas y caricaturescas, debido a las mutilaciones, la superficialidad y la monocromía de los abordajes.

3. Edad Media

¿Mil años de oscurantismo?

Antes de analizar la antropología filosófica del medioevo, conviene revisar algunas consideraciones habituales respecto de esos diez siglos que suelen ser descriptos peyorativamente. El propio nombre de "Edad Media" fue otorgado por quienes, a partir del Renacimiento de los siglos XV y XVI, consideraron que la era grecorromana había sido una "época dorada" a la cual había que volver, ya que los "bárbaros", al invadir Roma y hacer caer el Imperio, habían destruido la "civilización". De este modo, entre la antigüedad clásica y el "renacimiento" de esa época de esplendor, la elite europea consideró que se vivieron mil años de una edad "intermedia" de decadencia, un paréntesis en el progreso cultural y civilizatorio.

Esta visión negativa hacia el medioevo se profundizó en los siglos XVIII y XIX por parte de los iluministas y positivistas. De ahí la oposición entre "el Siglo de las Luces" y el "oscurantismo medieval", tan instalado hasta nuestros días, incluso entre mucha gente erudita. Bien lo dice uno de los más importantes historiadores de la Edad Media, Jacques Le Goff, en una entrevista publicada por "La Nación" (Buenos Aires, 12 de octubre de 2005): "Aquellos que hablan de oscurantismo no han comprendido nada. Esa es una idea falsa, legado del Siglo de las Luces y de los románticos. La era moderna nació en el medioevo. El combate por la laicidad del siglo XIX contribuyó a legitimar la idea de que la Edad Media, profundamente religiosa, era oscurantista. La verdad es que la Edad Media fue una época de fe, apasionada por la búsqueda de la razón. A ella le debemos el Estado, la nación, la ciudad, la universidad, los derechos del individuo, la emancipación de la mujer, la conciencia, la organización de la guerra, el molino, la máquina, la brújula, la hora, el libro, el purgatorio, la confesión, el tenedor, las sábanas y hasta la Revolución Francesa (…) el humanismo no esperó la llegada del Renacimiento: ya existía en la Edad Media. Como existían también los principios que generaron la Revolución Francesa. Y hasta la Revolución Industrial. La verdad es que nuestras sociedades hiperdesarrolladas siguen estando profundamente influidas por estructuras nacidas en el medioevo".

Lejos de la trama oscurantista promovida por la inercia positivista, manuales escolares y novelas como "El nombre de la rosa", los estudios sobre el período realizados en los últimos cincuenta años han desenterrado una "nueva Edad Media", en que se destaca la preservación del legado clásico gracias a los monasterios, el desarrollo de innovaciones en la agricultura, la sofisticación arquitectónica, creatividad y belleza del arte bizantino, románico y gótico, el reverdecimiento de las ciudades y el comercio merced al protagonismo de la naciente burguesía, la exploración marítima y la búsqueda de rutas al Oriente, la creación de universidades y el desarrollo de reinterpretaciones del cristianismo en relación con teorías filosóficas. La visión teológica y teocéntrica se enriqueció en el diálogo con el platonismo, el neoplatonismo, el aristotelismo y autores islámicos y judíos.

Como queda de manifiesto, hace varias décadas que la historiografía científica ha estudiado en profundidad el período y lo ha revalorizado, al descubrir tanto el origen de la mala fama que pesaba sobre el medioevo, como la enorme riqueza y complejidad de ese milenio en que se produce una fecunda interacción entre múltiples tradiciones: cristianos, islámicos, judíos, el legado grecolatino y las culturas germánicas, nórdicas, eslavas y asiáticas. Por supuesto, estos contactos no estuvieron exentos de grandes conflictos, pero no han sido lo determinante a lo largo de esos siglos, plenos de intercambios económicos, sociales y culturales.

Creo para entender, entiendo para creer

Esta introducción pretende enmarcar el conjunto del pensamiento medieval y contextualizar la concepción antropológica de la época, que se desarrolló en el marco de la unión entre teología, filosofía y ciencias, bajo la supremacía de la teología, considerada por los medievales como la "ciencia primera", la más alta de todas, por nutrirse del conocimiento divino revelado a los hombres. El mestizaje cultural del largo período fue el contexto en que se produjo la integración entre la tradición del pensamiento grecorromano y el judeocristiano. Las diferencias entre ambas tradiciones son elocuentes y, de hecho, en los primeros siglos de la era cristiana se manifestaron incompatibles.

Por un lado, los cristianos despreciaban el saber y erudición del mundo clásico y priorizaban la revelación divina y la fe: ¿para qué dar rienda a la soberbia humana y a las limitaciones de la razón, si Dios se ha manifestado desde Abraham y, principalmente, en su enviado Jesucristo? Por su parte, los eruditos clásicos despreciaban la fe judeocristiana, procedente de pueblos dominados y pescadores ignorantes: ¿acaso tienen algo que enseñarnos?

Esos primeros tiempos de desencuentros se reflejan acabadamente en las persecuciones sufridas por los cristianos a pesar del respeto e, incluso, indiferencia que los romanos dominadores solían tener hacia los cultos religiosos de los pueblos por ellos sometidos. Pero, dada la intransigencia de los creyentes respecto de algunos preceptos de las instituciones imperiales, el poder de Roma persiguió a los cristianos y llevó al martirio a miles de ellos. Sin embargo, poco a poco se fue dando un acercamiento motivado por diversos factores: la conversión al cristianismo de miembros de le elite ilustrada grecorromana, la adaptación del mensaje cristiano a las categorías de pensamiento vigentes en el mundo clásico, a fin de lograr que su mensaje resultase inteligible y convincente para personas no provenientes de la tradición judía y, por último, la utilización de los conceptos filosóficos para el esclarecimiento de verdades religiosas que eran interpretadas de modo diverso por los cristianos de diferentes zonas. En síntesis: conversión a la fe e incorporación de gente erudita a la naciente Iglesia, espíritu evangelizador de los cristianos y necesidad de clarificación del dogma fueron tres factores que promovieron el intercambio y la integración entre razón y fe.

El cristianismo pasó de ser perseguido a convertirse en la religión oficial a fines del siglo IV. Y, un siglo después, con la caída del Imperio Romano, la propia Iglesia se dedicó a mantener vivo el legado cultural clásico y se lanzó a la conversión al cristianismo de los denominados pueblos "bárbaros". De esta forma, se produjo progresivamente una integración entre teología

y filosofía, la cual, por entonces, incluía las ramas del saber que, a partir de los siglos XVIII y XIX, se diversificaron y establecieron de forma autónoma como ciencias particulares.

Esto queda manifiesto en algunas expresiones emblemáticas de los Padres de la Iglesia, obispos y teólogos de los primeros siglos cristianos: "creo para entender, entiendo para creer". Entre la fe y la razón no puede haber contradicción porque ambas proceden de la misma fuente, Dios. Es Dios quien creó al hombre a su imagen y lo dotó de inteligencia para conocer el mundo. Y es el mismo Dios quien se ha revelado en la historia, los profetas, los libros sagrados y especialmente en Jesucristo y la naciente Iglesia. De modo que se trata de dos vías de conocimiento para acceder a la verdad. Por tanto, la fe no es considerada irracional ni antirracional, sino suprarracional, ya que permite acceder a conocimientos que la inteligencia humana no puede descubrir si no es por medio de la revelación divina. Por eso, en la visión de los medievales, la teología y la filosofía no se oponen, sino que se complementan. Sin embargo, la primacía la tiene la teología porque accede a las verdades más altas y plenas, las que Dios revela y el hombre recibe por medio de la fe. La filosofía y las ciencias, en el mundo medieval, fueron muy apreciadas y cultivadas, pero se las consideró en un lugar subalterno, al servicio de la teología.

De modo que, respecto de la problemática antropológica, el medioevo abre un período en que se irá realizando una lenta síntesis entre la concepción antropológica de la filosofía clásica, cultivada por griegos y romanos, y la concepción religiosa del hombre como criatura a imagen y semejanza divina, redimido y recreado por Jesús. El mensaje cristiano no se ocupa de definir la esencia humana a partir de consideraciones de tipo metafísico, sino que se focaliza en exponer la realización plena del hombre a nivel salvífico.

No vayas afuera, vuelve a ti mismo

Sin embargo, desde el comienzo de la predicación cristiana hubo quienes procuraron integrar los contenidos de la fe con los conceptos filosóficos. El período de pensamiento medieval correspondiente al inicio de la expansión del cristianismo y la Iglesia, primero bajo el dominio de Roma y luego bajo el poder de los diversos pueblos invasores, es denominado "Patrística" (siglos I a VIII), en referencia a las elaboraciones de los "Padres", en su mayoría obispos, que trabajaron en la predicación y el esclarecimiento de la fe. Entre ellos, se destaca San Agustín (siglo V), un filósofo clásico convertido al cristianismo, quien desarrolla una reflexión introspectiva con rasgos teológicos junto a elementos filosóficos platónicos y neoplatónicos en busca de la verdad sobre Dios y sobre el hombre, entendiendo que, en la medida que el ser

humano es imagen y semejanza divina, la profundización teológica, la filosófica y la introspectiva permiten el acceso a verdades esenciales respecto tanto de Dios como del hombre.

Sus "Confesiones" son un precedente de la reflexión antropológica que analiza al ser humano a partir de la experiencia del sujeto, fundando su propia comprensión y la comprensión de todo aquello que rodea al hombre, en la interioridad y la conciencia de sí. San Agustín sondea la profundidad humana por medio de la introspección, a fin de descubrir en las honduras de su ser las huellas de las verdades supremas. Dado que el hombre es imagen y semejanza de Dios, la inmersión en la propia interioridad permite al hombre el encuentro íntimo con su naturaleza, descubriendo en sus profundidades la huella y presencia de Dios. Entrar en comunión con ese Dios presente en la hondura del propio ser permite lograr la más prefecta y plena conexión con uno mismo. Por el contrario, alejado de Dios, el ser humano se aliena de su propia naturaleza. Aquello que el hombre tiene de más hondamente humano, aquello más propio de su ser, que constituye su esencia y naturaleza más específica es, paradójicamente, lo que lo eleva más allá de sí mismo: la presencia divina, la semejanza con su creador que se ha revelado como amor. Por tanto, es en el amor que el hombre encuentra su perfección y bienaventuranza. Conocerse es la vía para llegar a Dios y alcanzar la realización plena del ser humano, que consiste en la unión con Dios en el amor, fuente del amor al prójimo. Este tipo de razonamiento y trayecto filosófico, nutrido de misticismo, es central para entender el aporte agustiniano a la síntesis medieval entre razón y fe, entre filosofía y teología, entre humanismo grecolatino y cristiano.

San Agustín es un claro precursor de planteos antropológicos ligados al examen de la propia subjetividad. Este gran buceador de profundidades le propone al hombre contemporáneo la apasionante aventura del viaje interior. San Agustín invita a vencer con coraje la dispersión, el "derrame exterior" y el zapping superficial a fin de sumergirse con audacia en una introspección capaz de llenar al ser humano de asombro, perplejidad y dicha. En la antropología agustiniense, el desarrollo del monólogo interior, la experiencia reflexiva y la capacidad de estar consigo mismo no son una invitación para sofisticaciones espirituales destinadas a personas selectas, sino prácticas impostergables e imprescindibles para una existencia consciente, armónica, saludable y feliz.

Textos de San Agustín

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿adónde arriba

todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma durante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped. (...) Tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo. Luego antes de ser halladas permanecen en sí mismas.

De Vera Religione

Nada conoce el hombre que le sea más cercano ni que le sea más inmediato a su mente que su identidad consigo mismo.
(…)
¿Quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda.

De Trinitate

Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando, ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellos, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ella nacen en nosotros los deseos, sino que sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Se sigue también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿Qué razón habría para reprender y prohibirme amar como falsas, si fuera falso que amo cosas tales? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como que no hay nadie que no quiera ser feliz. Y ¿cómo puede ser feliz, si no existe?

La Ciudad de Dios

Después de esto, volviendo hacia mí la consideración, me pregunté a mí mismo: Tú ¿qué eres? Y me respondí: Soy hombre. Y bien claramente conozco que soy un todo compuesto de dos partes: cuerpo y alma, una de las cuales es visible y exterior, y la otra, invisible e interior. (…) No hay duda en que la parte interior es la mejor y más principal, pues ella era a quien todos los sentidos corporales que habían ido por mensajeros referían las respuestas que daban las criaturas, y la que como superior juzgaba de lo que habían respondido cielo y tierra, y todas las cosas que hay en ellos, diciendo: Nosotras no somos Dios, pero somos obra suya. El hombre interior que hay en mí es el que recibió esta respuesta y conoció esta verdad, mediante el ministerio del hombre exterior.
(…)

Porque aun cuando estoy a oscuras y en silencio, si yo quiero, saco en mi memoria varios colores y hago distinción entre lo blanco y lo negro, y entre los demás colores que quiero; y los ruidos o sonidos no se presentan entonces ni perturban lo que estoy considerando, y que ha entrado por los ojos; siendo así que también los sonidos están allí, aunque puestos como separadamente y escondidos. Porque también, si me agrada, pido que salgan ellos, y al instante se me presentan; y entonces, sin mover la lengua y callando la garganta, canto en mi interior todo lo que quiero. Y no obstante que están allí también las dichas imágenes de los colores, no se mezclan con otras, ni sirven de estorbo cuando se está disfrutando aquel otro depósito de imágenes que entraron por los oídos.

Del mismo modo recuerdo a mis solas, cuando quiero, todas las demás cosas, cuyas imágenes entraron a juntarse en la memoria por los otros sentidos; y sin oler cosa alguna, discierno entre el olor de los lirios y de las violetas; y sin valerme del gusto ni del tacto, sino solamente repasando las especies que enviaron a mi memoria estos sentidos, prefiero la dulzura de la miel a la del arrope, y lo que es suave a lo que es áspero.

Todo esto lo ejecuto dentro del gran salón de mi memoria. Allí se me presentan el cielo, la tierra, el mar y todas las cosas que mis sentidos han podido percibir en ellos, excepto las que ya se me hayan olvidado. Allí también me encuentro yo a mí mismo, me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar lo hice, y en qué disposición y circunstancias me hallaba cuando lo hice. Allí se hallan finalmente todas las cosas de que me acuerdo, ya sean las que he sabido por experiencia propia, ya las que he creído por relación ajena. A todas estas imágenes añado yo mismo una innumerable multitud de otras, que formo sobre las cosas que he experimentado, o que fundado sobre éstas he creído por diversos modos, y son las semejanzas y respectos que todas ellas dicen entre sí y esas otras. Además de esto, se han de añadir las ilaciones que hago de todas estas especies, como las acciones futuras, los sucesos venideros y las esperanzas; todo lo cual lo considero y miro en la memoria como presente, sin salir de aquel capacísimo seno de mi alma, lleno de tantas imágenes de tan diversas cosas. Y suelo decirme a mí mismo: *Yo he de hacer esto o aquello, y de aquí se seguirá esto o lo otro. ¡Ojalá que sucediera tal o tal cosa! ¡No quiera Dios que esto o aquello suceda!* Todo esto lo digo en mi interior y, cuando lo digo, salen de aquel tesoro de mi memoria y se me presentan las imágenes de todas las cosas que digo; y nada de eso pudiera decir si aquellas imágenes no se me presentaran.

Grande es, Dios mío, esta virtud y facultad de la memoria; grandísima es y de una extensión y capacidad que no se le halla fin. ¿Quién ha llegado al término de su profundidad? Pues ella es una facultad y potencia de mi alma y pertenece a mi naturaleza; y no obstante, yo mismo no acabo de entender todo lo que soy. Pues qué, ¿el alma no tiene bastante capacidad para que quepa en ella todo su propio ser? ¿Y dónde ha de quedarse aquello que de su ser no cabe dentro de ella misma? ¿Acaso ha de estar fuera de ella y no en ella misma? Pues ¿cómo puede ser verdad que no se entienda ni comprenda toda a sí misma?

Esto me causa grande admiración y me tiene atónito y pasmado, Los hombres por lo común se admiran de ver la altura de los montes, las grandes olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la latitud inmensa del océano, el curso de los astros, y se olvidan de lo mucho que tienen que admirar en sí mismos.

(…)

Yo confieso, Señor, que hallo aquí bastante dificultad y la experimento en mí mismo, pues me cuesta mucho trabajo el entenderme a mí mismo. No intento ahora averiguar las regiones en que se divide el cielo, ni medir lo que distan entre sí los astros, ni entender el equilibrio de la tierra, sino saber lo que soy yo mismo; pues yo, según que soy alma, soy el que me acuerdo y tengo memoria. No es de admirar que no alcance ni llegue a entender todo aquello que se distingue de mí. Pero ¿qué cosa puede haber más cerca de mí que yo? Con todo eso no puedo acabar de entender lo que pasa en mi memoria, que es parte de mi ser, y sin ella no fuera todo lo que soy.

Pues ¿qué es lo que tengo de decir cuando me consta con certeza que yo mismo me acuerdo de mi olvido?

(…)

Tarde te amé, Dios mío, hermosura tan antigua y tan nueva; tarde te amé. Tu estabas dentro de mi alma y yo distraído fuera, y allí mismo te buscaba; y perdiendo la hermosura de mi alma, me dejaba llevar de estas hermosas criaturas exteriores que tú has creado. De lo que infiero que estabas conmigo y yo no estaba contigo; y me alejaban y me tenían muy apartado de ti aquellas mismas cosas que no tuvieran ser si no estuvieran en ti. Pero tú me llamaste y diste tales voces a mi alma, que cedió mi sordera a tus voces. Brilló tanto tu luz, fue tan grande tu resplandor, que ahuyentó mi ceguera.

Confesiones

El nombre de Boecio (siglo V) quedó por siempre ligado a la antropología por una reflexión sobre el concepto de "persona" que atravesó los tiempos. El autor se remonta a la raíz del término en el pensamiento clásico. Este filósofo latino explica que "persona" proviene del griego "prosopon", vocablo que designa las máscaras utilizadas en el teatro para identificar los personajes y amplificar el sonido de la voz de los actores. Emparentado con la función de hacer llegar la voz a los oyentes, el latín utilizó "personare". Son muy sugerentes estas etimologías, dado que aluden tanto a la identidad como a la palabra en relación con los otros, con el auditorio, con lo público, con quienes "identifican" y "escuchan" a los personajes de la escena. Una vez descripto el origen del término, Boecio acuñó una expresión que traspasó los siglos: "persona es sustancia individual de naturaleza racional".

Textos de Boecio

Si la persona se da sólo en las sustancias, y éstas racionales, y toda sustancia es naturaleza, y no se da en los universales, sino en los individuos, hemos dado ya con la definición de persona: Persona es la sustancia individua de la naturaleza racional. Con esta definición hemos delimitado o fijado lo que los griegos llaman "hipóstasis", pues el nombre de «persona» parece haber sido derivado de otro origen: a saber, de aquellas «personas» que en las comedias y tragedias representaban a aquellos hombres que les interesa representar. Ahora bien: «persona» viene de «personando», acentuada la penúltima. Si se acentúa la antepenúltima, aparecerá claramente que se deriva de «sono»; y vendría de «sono» porque en una superficie cóncava se refuerza más y se devuelve con más intensidad el sonido. Los griegos llaman también "prósopa" a esas personas, porque se ponen algo delante de la cara y ocultan el rostro a la vista de los demás. Pero, como puestas esas caretas, los actores representaban en las tragedias o comedias a los que querían representar, por ejemplo, a Hécuba, o a Medea, o a Simón, o a Cremes, por eso llamaron «persona» también a los demás hombres a los cuales se les reconocía certeramente en la forma que representaban; llamaron unos y otros, los latinos «persona», y los griegos "prósopa".

Sobre la persona y las dos naturalezas

Antropología en las universidades medievales

Avanzando en el medioevo, la "Patrística" dejó paso a una nueva era, denominada "Escolástica" (siglos IX a XV), en referencia al saber cultivado en las escuelas fundadas por Carlomagno, labor de erudición, investigación y enseñanza que, a partir del siglo XII, cobró gran impulso con la fundación de las universidades. Se trata de un conocimiento sistemático, particularmente referido a la integración entre teología y filosofía, que desde los griegos mantenía en su seno la totalidad de las ciencias. La Escolástica construye un saber a tono con el rejuvenecimiento urbano, el crecimiento demográfico, el inicio de la expansión europea por medio de las Cruzadas y el incremento del comercio, a partir del desarrollo de la burguesía.

En la Escolástica se siguió desarrollando la vertiente platónica, en continuidad con el período patrístico. Pero se introdujo una novedad saliente, la incorporación del pensamiento aristotélico, que los europeos ignoraban y conocieron a partir de la lectura de autores islámicos. Muchos escolásticos, especialmente Santo Tomás de Aquino (siglo XIII), se abrieron a la filosofía y ciencia de Aristóteles, un griego antiguo y "pagano". Llegaron a él a partir de la lectura de autores musulmanes que basaban mucho de su pensamiento sobre escritos del gran filósofo griego, autores creyentes en otra religión, pertenecientes a una cultura muy diferente, enemigos políticos y económicos contra quienes Europa batallaba en las Cruzadas. Esto, huelga decirlo, es un signo más de la apertura y audacia de los medievales, tan inadecuadamente descriptos como oscurantistas.

Santo Tomás, siguiendo el ideal de compatibilizar fe y razón, acepta la perspectiva aristotélica del alma como "forma" del cuerpo, haciendo del hombre un compuesto sustancial de alma espiritual y cuerpo material, criatura racional cuyo origen y fin último se encuentra en Dios. El "hilemorfismo" le otorga las herramientas conceptuales para distinguir las dos dimensiones en el hombre, sin presentar una visión dualista. Alma y cuerpo son principios constitutivos del ser humano. La noción de alma no se restringe al hombre: el alma es el acto primero de un cuerpo, capaz de ejercer funciones vitales, algo que comparten todos los seres vivos. El alma humana, de acuerdo a sus funciones intelectivas y volitivas, tiene características especiales: es incorpórea, inmaterial, espiritual. Por lo tanto, para Santo Tomás, también es inmortal. Se trata de una forma espiritual que existe y actúa unida a la materialidad del cuerpo, lo cual no es lo mismo que decir "por medio de" un cuerpo o "dentro de" un cuerpo. De modo que el alma ejerce las funciones propiamente racionales en la corporalidad porque, en la filosofía tomista, el cuerpo no es una herramienta del alma para relacionarse con el mundo físico, ya que se trata de una unión sustancial y no una mera relación instrumental.

Lejos de todo dualismo, esta íntima interacción e integración de las dimensiones corporal y espiritual resulta acorde a las tendencias contemporáneas que conciben la salud integral de la

persona a partir de la armonía y mutua incidencia entre elementos fisiológicos y anímicos, corporales y espirituales. A la vez, es coherente con los avances neurocientíficos y los estudios actuales sobre el cerebro, que muestran de qué modo las acciones más "espirituales" del ser humano son, a la vez, producto de una dimensión plenamente "material" de la persona. El hilemorfismo ofrece un efectivo soporte conceptual para evitar caer en dualismos y oposiciones insolubles.

Esta integración se manifiesta particularmente en la concepción del conocimiento. Para Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, y a diferencia de Platón y San Agustín, no hay ideas ni nociones innatas en el ser humano, ni la vía privilegiada para el conocimiento es la interioridad. Aristóteles y Santo Tomás afirman con vehemencia que todo lo que llega a la inteligencia ha ingresado por medio de los sentidos. A través del proceso de abstracción, la mente aprehende intelectualmente los objetos que percibe. La experiencia es el punto de partida del conocimiento. Hay una unión entre la dimensión corporal y la inmaterial en el conocimiento, del mismo modo que también se vinculan los impulsos propios de la facultad apetitiva sensible con la voluntad libre: el ser humano es capaz de superar el determinismo de la naturaleza. Estos cambios en la concepción gnoseológica y volitiva del hombre, derivados de la síntesis entre el hilemorfismo aristotélico y la concepción cristiana tomista, tuvieron enorme influencia al propiciar una nueva mentalidad en los medievales eruditos y en la creciente burguesía, constituyendo un factor clave en el desarrollo de las ciencias, a través de métodos empíricos y la conciencia de libertad en relación con la vida social y política, propiciando así las transformaciones propias de la modernidad a partir del siglo XV.

Textos de Santo Tomás de Aquino

Platón (…) situaba el alma racional en el cerebro, la nutritiva en el hígado y la concupiscible en el corazón. Pero esto parece falso, por dos razones. Primera, porque en realidad hay una parte del alma que no se puede atribuir a parte alguna del cuerpo, a saber, el entendimiento, del cual se dijo anteriormente que no es acto de ninguna parte del cuerpo. Segunda, porque es evidente que en una misma parte del cuerpo aparecen operaciones de las diversas partes del alma, como se ve en los animales, que, seccionados, viven, porque tal parte tiene movimiento, sentido y apetito que le mueve; e igualmente, una parte de la planta, cortada, se nutre, aumenta y germina; con lo que se demuestra que las diversas partes del alma están en la misma y única parte del cuerpo. Luego en nosotros no hay diversas almas, atribuidas a las diversas partes del cuerpo.
(…)
La operación propia del hombre, en cuanto hombre, es el entender, y por ella se diferencia de los brutos, de las plantas y de los seres inanimados. El entender versa precisamente sobre lo universal y lo incorruptible, en cuanto tales, y las perfecciones deben estar proporcionadas a sus perfectibles. Luego el alma humana es incorruptible.

Es imposible que un deseo natural sea en vano. El hombre naturalmente desea permanecer perpetuamente. Prueba de ello es que el ser es apetecido por todos; pero el hombre, gracias al entendimiento, apetece el ser no sólo como presente, cual los animales brutos, sino en absoluto. Luego el hombre alcanza la perpetuidad por el alma, mediante la cual aprehende el ser en absoluto y perdurablemente.
"Lo que es recibido en otro se ajusta al modo de ser de su recipiente". Las formas de las cosas se reciben en el entendimiento posible como inteligibles en acto. Y son inteligibles en acto porque son inmateriales, universales y, en consecuencia, incorruptibles. Luego el entendimiento posible es incorruptible. Y ya se probó que el entendimiento posible es parte del alma. Luego el alma humana es incorruptible.
(…)
Si el alma humana se corrompe por la corrupción corporal, su ser deberá debilitarse cuando el cuerpo se debilita. Sin embargo, si alguna potencia del alma se debilita a consecuencia de la debilidad del cuerpo, lo es sólo accidentalmente, a saber, porque dicha potencia necesita de órgano corpóreo; así, la vista se debilita accidentalmente por debilidad de su órgano. Mas, si a la potencia le afectara esencialmente tal debilidad, nunca se recobraría aunque se restaurase el órgano; pues vemos que, cuantas veces se debilita la vista, si se repara el órgano, inmediatamente se recobra. Por eso dice Aristóteles en el I "Sobre el alma" que, "si el viejo recibiera el ojo del joven, vería en realidad como un joven". Luego como el entendimiento es una potencia del alma que no precisa de órgano, como ya se demostró, no se debilita ni esencial ni accidentalmente, ni por vejez o cualquier otra debilidad corporal. Sin embargo, si el entendimiento se siente afectado al obrar por la fatiga o por otro impedimento ocasionado por enfermedad corporal, esto no le sucede por propia debilidad, sino por la debilidad de aquellas potencias de que se sirve el entendimiento, tales como la imaginación, la memoria y la cogitativa. Luego se ve que el entendimiento es incorruptible. Por consiguiente, también lo es el alma humana, pues es una substancia intelectual.
Y también puede demostrarse invocando la autoridad de Aristóteles, pues dice en el I "Sobre el alma" que "el entendimiento parece ser una substancia, y que no se corrompe".
(…)
También se hace necesario decir que el alma humana o necesita de los sentidos o no los necesita. Sin embargo, experimentamos palpablemente que los necesita, porque el que está privado de alguno no tiene ciencia de aquellas cosas cuyo conocimiento viene por dicho sentido. Como, por ejemplo, el ciego de nacimiento no tiene ninguna ciencia ni entiende nada de los colores. Además de esto, si los sentidos no fuesen necesarios al alma humana para entender, no existiría en el hombre cierto orden de conocimiento sensitivo e intelectivo. De esto, por experiencia, nos consta lo contrario, ya que por los sentidos se forman en nosotros las imágenes, mediante las cuales recibimos las impresiones de las cosas, impresiones que nos llevan a comprender los principios universales de las ciencias y de las artes.
Si, pues, el alma humana necesita de los sentidos para entender, y como quiera que la naturaleza no priva a nadie de lo necesario para realizar la propia operación, como, por ejemplo, a los animales, que tienen alma sensitiva y movible, da los respectivos órganos del sentir y del mover, tampoco el alma humana habrá sido constituida sin los elementos necesarios para los sentidos. Pero éstos no obran sin los órganos corporales, como antes claramente se indicó. Se concluye, por todo esto, que el alma humana no fue formada sin órganos corpóreos.
Mas si el alma humana no necesita de los sentidos para entender, y por eso se dice que fue creada sin el cuerpo, debe decirse que antes de unirse al cuerpo entendía por sí misma las verdades de todas las ciencias. Lo que también concedieron los platónicos, diciendo que las ideas, formas inteligibles separadas de las cosas, según la doctrina de Platón, son causa de la ciencia. De donde se sigue que el alma separada, si no existe ningún impedimento, recibiría el conocimiento completo de todas las ciencias. Se debe decir, por lo tanto, que al encontrarse en estado de ignorancia cuando se une al cuerpo, es porque se olvidó de su anterior ciencia. Lo que también confiesan los platónicos, diciendo que la prueba es que cualquier hombre, incluso ignorante, responde con acierto, cuando se le pregunta de un modo ordenado, sobre materias científicas; exactamente como cuando alguien, olvidado de lo que antes aprendió, lo

recuerda al proponérsele ordenadamente lo mismo que antes olvidara. “De esto se seguiría que aprender no es más que recordar”. De esta posición se deduce, pues, necesariamente, que la unión del alma con el cuerpo pone impedimento a la inteligencia. Pero no hay ninguna naturaleza que produzca aquello por lo que se impide su misma operación; al contrario, debe producir lo que más convenga para realizarla de un modo aún más conveniente. No será, por lo tanto, natural la unión del alma con el cuerpo. Y el hombre no será un ser natural, ni tampoco su generación. Y esto es evidentemente falso.
El último fin de cada cual es aquello a que se intenta llegar apoyado en sus mismas operaciones. Ahora bien, por las propias operaciones ordenadas y rectas, el hombre pretende llegar a la contemplación de la verdad: las operaciones de las virtudes activas son, en cierto modo, disposiciones para las virtudes contemplativas. Por esta razón, pues, está el alma unida al cuerpo, y esto es ser hombre. Así que no por unirse al cuerpo pierde el alma la ciencia que tenía, sino más bien se une a él para adquirir la ciencia.

Suma contra los Gentiles

La visión platónica y agustiniense no debe ser vista como opuesta a la aristotélica y tomista. Se trata de acentos y enfoques diversos, pero no se excluyen, ya que no son contradictorias. De hecho, la afirmación de la única sustancialidad en la filosofía tomista no impidió que la visión platónica del predominio del alma sobre el cuerpo siguiera vigente en muchos ámbitos cristianos, particularmente con cierta prioridad en la preeminencia e inmortalidad del alma, su salvación y su destino trascendente. El dualismo platónico resultaba homogéneo con algunos aspectos de la práctica religiosa y corrientes de espiritualidad y catequesis, que consideraban al cuerpo un instrumento y, con frecuencia, incluso un obstáculo para la realización del hombre, plenitud centrada en su dimensión espiritual. El aristotelismo tomista no alimentó tanto la devoción cristiana, sino que su incidencia estuvo más ligada a la promoción del conocimiento científico, impulsando la observación y experimentación.

El pensamiento medieval en su conjunto aporta al hombre contemporáneo la capacidad de integrar lo religioso con lo científico y filosófico, sin considerarlos campos incompatibles sino perspectivas complementarias para el conocimiento y existencia humana. Por otra parte, invita al diálogo entre las convicciones de la cultura propia y las de otros horizontes, pueblos y épocas, tal como enseña tanto la transformación de San Agustín, que amplió su compromiso como filósofo a través de la adhesión a la fe cristiana, como también el movimiento propiciado por Santo Tomás quien, a través de la lectura de autores islámicos, descubrió la importancia del pensamiento de Aristóteles, hizo traducir sus obras e incorporó sus conceptos para una síntesis armónica entre razón y fe. Además, y no menos importante, los medievales señalan permanentemente la relevancia de la dimensión trascendente de la persona humana, su capacidad y llamado a ir más allá, al postular que el ser humano no se realiza plenamente ceñido a su propia naturaleza, sino en un horizonte “sobre” natural.

4. Los inicios de la modernidad

Nuevo mundo, nuevo hombre

En el siglo XV, con la expansión geográfica y comercial de los europeos hacia África, Asia y la llegada al continente americano, nacen nuevas preguntas sobre el hombre, su naturaleza, desarrollo y rasgos culturales. El encuentro con mares, tierras y pueblos tan diferentes será un disparador para un gran desarrollo de pensamiento cosmológico y antropológico. En un principio, ese pensamiento se elaborará desde la típica plataforma del hombre medieval en que fe y razón se integran en una síntesis armónica. Si bien se manifiesta la preeminencia de la teología, por ser considerada la ciencia más alta al proceder del propio Dios, el pensamiento filosófico y científico es desarrollado con tanto énfasis que, progresivamente, se irá separando de la tutela teológica en un proceso secularizador. Si la síntesis e integración entre razón y fe es el rasgo más característico de pensamiento medieval, la secularización es el proceso más relevante en las ideas del comienzo de la modernidad. El diario de Colón es un claro ejemplo de ese tiempo en que coexisten las argumentaciones bíblicas con las más avanzadas concepciones científicas de la época.

Con la llegada al continente americano y el proceso de conquista, se abren debates que tienen gran implicancia antropológica. La pregunta espontánea sobre la "humanidad" de los habitantes de las tierras recién descubiertas se respondió mucho más rápidamente de lo que se suele afirmar con superficialidad. El envío de misioneros ya desde el segundo viaje de Colón y los bautismos de nativos americanos demuestran que fueron considerados personas humanas, algo que, sin embargo, algunos conquistadores cuestionaron con la finalidad de justificar una dominación sin límites. Por eso, muy prontamente, el estado humano de igualdad de naturaleza de los habitantes de América se dictaminó tanto a nivel jurídico, por medio de la legislación, como a nivel doctrinal, por medio de una bula papal.

Derecho de gentes y etnografía misionera

En ese sentido, entre las diversas líneas de pensamiento antropológico que se desarrollaron, se pueden analizar dos vertientes muy relevantes: la jurídica y la cultural.

En relación con lo jurídico, en el siglo XVI las polémicas entre Las Casas y Sepúlveda sobre la condición del hombre americano, al igual que los escritos de Hugo Grocio y Francisco de Vitoria, desarrollan las bases del derecho natural, el iusnaturalismo y el derecho de gentes, que se sustentan sobre una concepción antropológica universalista y sientan una tradición en la que

arraigan el pensamiento antropológico, jurídico y político posterior: el liberalismo de Locke en el siglo XVII, los iluministas del siglo XVIII, los principios esgrimidos en la independencia de los Estados Unidos y en la Revolución Francesa, la abolición legal de la esclavitud en el hemisferio occidental a lo largo del siglo XIX y la Declaración Universal de los Derechos Humanos del siglo XX hunden sus raíces en esta concepción desarrollada a partir de la modernidad europea en respuesta a los interrogantes que emergieron en los siglos XV y XVI.

Respecto del extrañamiento cultural del europeo en América y su pensamiento a partir de esa experiencia de contacto con pueblos de prácticas y creencias tan diferentes, se transitó un camino lleno de ambigüedades, las cuales son particularmente visibles en la diversidad de praxis adoptadas por los propios misioneros. Por un lado, hubo quienes vieron en las prácticas de muchos pueblos americanos la prueba de que se hallaban bajo el poder del demonio, por lo cual denostaron sus creencias, destruyeron sus templos y quemaron sus libros; por otro lado, una gran porción de los misioneros consideró de modo positivo las tradiciones culturales y religiosas de los pueblos nativos, entendiendo que esos procesos fueron consecuencia de la acción del propio Dios, que estuvo guiando a esas poblaciones remotas, a fin de prepararlas para la feliz llegada del evangelio a esas tierras.

Los sostenedores de la primera postura combatieron contra aquello que interpretaban como idolatrías incompatibles con la verdad revelada. Para sembrar el evangelio, entendían que había que desmalezar y arar el terreno despojándolo de todo lo que se veía como contrario al mensaje cristiano; mientras que quienes sostuvieron la segunda postura desarrollaron una valiosa tarea de recuperación de las culturas americanas, por medio de una suerte de método proto – etnográfico. Entendían que el evangelio venía a completar, corregir y perfeccionar las creencias y prácticas ancestrales de esos pueblos: la evangelización debía hacerse sobre la base de las culturas previas. En el México actual, Fray Bernardino de Sahagún es considerado un importante precedente de la antropología cultural. Y basta leer sus tratados, como los de muchos otros evangelizadores, para tomar conciencia del enorme desarrollo de metodologías hoy sistematizadas en la etnología contemporánea: trabajo en terreno, descripción etnográfica, observación participante, recurso a informantes clave, diarios de campo e intentos interpretativos. Los misioneros, obviamente, no explicitan una justificación metodológica afín al campo científico, sino una motivación pastoral y teológica: se debía conocer a fondo las costumbres, hábitos, creencias, prácticas y ritos de los pueblos americanos para poder predicar el mensaje cristiano con mayor eficacia. Una lectura de los informes de los religiosos y de los catecismos escritos en lenguas nativas permite reconocer en ellos elementos propios de las ciencias antropológicas que se sistematizaron más adelante, en los siglos XIX y XX.

Renacimiento, Secularización, Reforma

En el campo filosófico se desarrollaron el naturalismo y el humanismo propios del Renacimiento, una nueva mentalidad en que el conocimiento filosófico y científico cobró autonomía respecto del religioso, proceso de secularización que tuvo muy profundas consecuencias. "Renacen" las raíces clásicas de Europa, su tradición greco–latina y se distancian del período precedente, considerado cada vez más como una etapa oscura, una "edad intermedia" entre las raíces clásicas y doradas de Europa resplandecientes en Grecia y Roma y el "renacimiento" de ese legado a partir del siglo XV.

Dos representantes relevantes del pensamiento humanista fueron Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro. Ambos integraron una generación de autores que plantearon la crítica a una Escolástica que en los siglos XV y XVI estaba en decadencia y elaboraron un pensamiento que proyectaba un horizonte claramente optimista. De ahí las denominaciones de "Viejo Mundo" y "Nuevo Mundo", que expresaron de forma elocuente un escenario de cambio. El "descubrimiento" de un continente inesperado fue visto por los humanistas como una gran oportunidad de crear un auténtico "mundo nuevo" sin los defectos del "viejo". La "Utopía" de Tomás Moro, al hablar de mundos lejanos descriptos con características pletóricas de justicia y bondad, estaba analizando críticamente su propia época, postulando un horizonte ideal como meta a perseguir y alcanzar.

En los inicios de los tiempos modernos, no puede dejar de mencionarse el influjo de la Reforma Protestante. A lo largo de los siglos previos se desarrollaron muchos movimientos reformistas en la Iglesia: la mayoría fueron perseguidos eficazmente por la autoridad eclesiástica, pero algunos lograron rejuvenecer la fe a partir de la sencillez y la pobreza, como San Francisco de Asís. En el siglo XVI, muchos cristianos impulsaban cambios necesarios en la Iglesia, especialmente debido al alejamiento del mensaje evangélico y a los abusos del alto clero y el Papado. La Reforma Protestante emergió en un clima cultural influido por nuevas ideas y mentalidades respecto de la autonomía del sujeto y la interpretación de la fe. Este movimiento logró propagarse con fuerza debido al contexto político de la época y al apoyo que los reformistas recibieron de autoridades de muchas regiones y reinos.

El pensamiento luterano pretende volver a las raíces bíblicas del mensaje cristiano y purificarlo de teorías, prácticas e instituciones que consideraban contrarias al evangelio. Los protestantes retoman con fuerza los escritos de San Pablo y San Agustín, realizando una interpretación en la cual la fe religiosa se distancia del conocimiento filosófico. Gradualmente, el luteranismo acentuó cada vez más el carácter central de la fe, revalorizando el carácter

original del cristianismo y propiciando la popularización del contacto directo del creyente con las escrituras sagradas. Por otra parte, se erosiona gravemente el poder del Papa, que durante siglos había sido una autoridad europea por encima de la fragmentación feudal. Los monarcas disputaron ese poder y cobraron autonomía respecto de Roma. Esto propició el fortalecimiento de los nacientes estados nacionales, así como el proceso secularizador moderno: en poco tiempo se pasó de una Europa regida por bulas papales que ordenaban el mundo y legitimaban el poder, a una Europa en que la mitad de sus pueblos desconocían la autoridad y ministerio del Papa.

A gran ritmo, se desarrolló la formación de estados sostenidos por monarcas absolutistas en alianza con la bullente actividad de la burguesía. La expansión geográfica fue fruto de la conformación progresiva del estado moderno y del protagonismo burgués, a la vez que factor clave para el fortalecimiento de monarquías poderosas que fueron arrasando y absorbiendo el poder de antiguos señores feudales. El comercio, las tareas administrativas, la organización de tropas y la burocracia estatal se incrementaron exponencialmente, delineando nuevas institucionalidades, relaciones sociales y recursos económicos, mientras el feudalismo se erosionaba progresivamente.

Empirismo y Racionalismo

En esta etapa de expansión y conquista, a medida que se ampliaban los horizontes geográficos, se desarrollaban velozmente los conocimientos necesarios para avanzar más allá. Esto fue erosionando saberes ancestrales, que durante muchos siglos habían sido la base de interpretación que los europeos tenían sobre el mundo, y así se fue instalando un estado de incertidumbre que planteaba dudas sobre la tradición heredada. Los eruditos constataron que muchos conocimientos transmitidos por sus antecesores en la ciencia eran erróneos o falsos, como pudieron ver a partir de algunos ejemplos emblemáticos, entre los cuales cabría destacar el paso del geocentrismo al heliocentrismo, el descubrimiento de tierras que no figuraban en los mapas, los interrogantes surgidos por el contacto con pueblos lejanos que vivían en un estado cuasi natural. Así surgieron corrientes de pensamiento abocadas a diseñar formas de conocimiento y nuevos métodos científicos que alcanzasen certezas firmes. Las dos más importantes fueron el empirismo y el racionalismo. Si bien se trata de dos teorías muy diferentes, es mucho más lo que las une que aquello que las separa, ya que tienen en común lo principal: comparten la incertidumbre de la época y la necesidad de responder a inéditos desafíos. Estas dos vertientes teóricas se apartan tanto del dogmatismo como del escepticismo y confían en la capacidad humana para llegar al conocimiento de la verdad. Si bien los rasgos comunes que comparten son más significativos que los elementos diferenciadores que los

distancian, durante siglos estos dos cauces teóricos y metodológicos marcharon paralelamente en una oposición infructuosa. Kant logró elaborar una teoría que integró aspectos de ambos planteos y, con el tiempo, la epistemología ha podido considerar a ambos como vías alternativas y complementarias en el proceso del conocimiento científico.

El empirismo fue sistematizado a partir de Bacon (siglo XVII), quien plantea un cambio profundo a nivel epistemológico, lo cual acarrea enormes consecuencias desde el punto de vista antropológico. Dada la incertidumbre frente a lo nuevo, es urgente encontrar certezas y, para ello, se debe ir más allá de los logros de los griegos, que no alcanzan para interpretar adecuadamente la naturaleza. Por eso, Bacon propone un "Novum Organum", un nuevo método y una nueva lógica que reemplace el "organum–lógica" de Aristóteles, priorizando el método experimental y el razonamiento inductivo.

La transformación que Bacon propone no es solamente metodológica, sino que reinterpreta las bases y sentido mismo del conocimiento. Los albores del capitalismo se fundan sobre una concepción del conocimiento afín a la idea de "dominio", que acompaña la expansión de los europeos y sus conquistas. El valor del conocimiento de la naturaleza reside en su capacidad para satisfacer las necesidades humanas. Y, en continuidad con el mensaje bíblico de los orígenes, ese poder del hombre remite al mandato divino de dominar la tierra. Este señorío del hombre es manifestación del antropocentrismo de los nuevos tiempos y de una concepción pragmática del saber, ligada al poder y la eficacia, que será clave para fundar el capitalismo moderno: "saber es poder". La eficacia transformadora de la ciencia es criterio de validez respecto de la verdad de las hipótesis científicas. La conjunción de "teoría y verdad" en relación con "práctica y utilidad" sienta las bases de una nueva concepción epistemológica, que resultó clave para la constitución de la modernidad. La concepción sobre el conocimiento deja de priorizar lo contemplativo y especulativo para enlazarse con lo productivo y pragmático. La visión epistemológica expuesta por Bacon origina y manifiesta el empirismo propio de los británicos y, progresivamente, derivará en la Revolución Industrial del siglo XVIII.

Textos de Bacon

Es preciso tener también en cuenta las largas navegaciones y los largos viajes tan frecuentes en estos últimos siglos, que han contribuido mucho a extender el conocimiento de la naturaleza, y producido descubrimientos de los que puede brotar nueva luz para la filosofía. Más aún, sería vergonzoso para el hombre después de haberse descubierto en nuestro tiempo nuevos espacios del globo material, es decir, tierras, mares y cielos nuevos, que el globo intelectual quedara encerrado en sus antiguos y estrechos límites (…) todos nuestros esfuerzos se encaminan a abrir a la inteligencia nuevo camino que ellos (los griegos) no intentaron ni conocieron, estamos en posición muy diferente.

(…)
Las ciencias en su estado actual no pueden servir para el progreso de la industria, la lógica que hoy tenemos no puede servir para el adelanto de la ciencia (…) El fin de esta ciencia que yo propongo no es la creación de argumentos sino de artes, no de teorías sino de formas de actuar. La intención no es superar con argumentos a mis oponentes sino dominar y controlar la naturaleza (…) Lo que nos interesa no es el placer de la especulación sino los intereses y la fortuna de la raza humana, y el poder de la operación. El hombre es esclavo e intérprete de la naturaleza, sus deseos y necesidades dependen de su conocimiento de la naturaleza (…) La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. (…) Estos dos preceptos para la práctica y la teoría, son una misma cosa; pues lo que es más útil en la práctica, es al propio tiempo lo más verdadero en la ciencia (…) El imperio del hombre sobre las cosas, tiene su único fundamento en las artes y en las ciencias (…) Que el género humano recobre su imperio sobre la naturaleza, que por don divino le pertenece; la recta razón y una sana religión sabrán regular su uso.

Novum Organum

En la Europa continental, en cambio, la incertidumbre de la época y sus particulares interrogantes, escenarios y desafíos originaron la corriente racionalista. Los nuevos métodos científicos elaborados por este cauce teórico, a diferencia de los empiristas, se fundaron en el poder de la inteligencia y la deducción antes que en la observación e inducción.

"Pienso, luego existo", expresión conocida como el "cogito" de Descartes (siglo XVII), es un principio fundacional de la concepción racionalista. Retoma la introspección agustiniense, pero desde una nueva perspectiva. Ese "cogito" surge de un ejercicio que Descartes realiza con el objetivo de encontrar un punto de partida evidente e indudable, a fin de obtener certeza en el conocimiento. Descartes, como tantos en su tiempo, participó de la incertidumbre ante los saberes heredados. ¿Cómo poder estar seguros del resto de los conocimientos? ¿Acaso también podrían ser falsos? Por eso, así como Bacon y los empiristas buscaron en la observación, la experiencia y la inducción un método para obtener conocimientos verdaderos, firmes y seguros, Descartes y los racionalistas hicieron otro tanto, aunque por distinto camino, el de la evidencia racional y la deducción. Para los racionalistas, los sentidos no son confiables, ya que la percepción puede ser engañosa, como lo demuestra la experiencia cotidiana. En cambio, la razón es el atributo mayor del ser humano, lo más elevado de su ser, la fuente de su certeza y capacidad para conocer la verdad. El "método" cartesiano, la "duda metódica", no consiste en vivir dudando de todo para enaltecer el escepticismo, sino en utilizar la duda como punto de partida para llegar a vencerla y obtener certeza a través de la lógica deductiva, que permite la evidencia racional, tal como proceden las matemáticas, por ejemplo.

¿Y cuál es el punto de partida indubitable que sirve de base a todo su saber? "Cogito ergo sum" ("pienso, por lo tanto, existo", generalmente traducido: "pienso, luego existo"). La certeza

que brinda la piedra fundamental es la convicción en la propia existencia a través del acto de pensar. A partir de ahí, Descartes sostiene que la esencia humana consiste en ser "una cosa pensante" (res cogitans), unida a un cuerpo (res extensa). Se retoma así una concepción dualista de la persona. La dualidad humana se afirma de modo elocuente: el hombre es dos sustancias a la vez y sólo Dios, en última instancia, puede explicar el misterio de su unión, si bien el filósofo procuró encontrar algún nexo entre ambas dimensiones y llegó a pensar que la glándula pineal era el órgano que permitía la interacción entre la res cogitans y la res extensa.

El dualismo psico–físico de Descartes condujo la antropología hacia el estudio de estos dos polos: el alma y el cuerpo. A partir de ahí se originó la separación entre una antropología física o biológica y una antropología del espíritu o filosófica que, marcadas por aquel dualismo, se mantuvieron separadas y casi sin conexiones entre sí. De esta manera, al haber tratado el cuerpo humano como sustancia extensa y al haberlo separado del mundo espiritual pensante, Descartes legó a la posteridad un dualismo extremo entre el "hombre máquina" (organismo físico) y el "fantasma en la máquina" (el espíritu en el cuerpo). Así, en la época moderna, al igual que podía constituirse una nueva ciencia y filosofía liberadas de la tutela eclesiástica, aparecía la posibilidad de constituir una ciencia física mecanicista del hombre emancipada de la teología, puesto que el estudio natural del hombre ya podía desarrollarse y entenderse independientemente del estudio de su creador.

La consideración del ser humano en tanto "cosa que piensa" tuvo enorme relevancia en la modernidad. Por una parte, concentró el foco en el poder de la razón estableciendo un optimismo potenciador de las capacidades cognoscitivas del hombre. Esto favoreció el desarrollo de la ciencia, característica central de la época. Por otra parte, esa visión manifiesta cierto reduccionismo antropológico que tuvo incidencia en la convicción evolucionista, el trato hacia los pueblos sometidos por los europeos y la concepción antropológica presente en la progresiva institucionalización de la educación.

Textos de Descartes

Así pues, considerando que nuestros sentidos en algunas ocasiones nos inducen a error, decidí suponer que no existía cosa alguna que fuese tal como nos la hacen imaginar. Y puesto que existen hombres que se equivocan al razonar en cuestiones relacionadas con las más sencillas materias de la geometría y que incurren en paralogismos, juzgando que yo, como cualquier otro, estaba sujeto a error, rechazaba como falsas todas las razones que hasta entonces había admitido como demostraciones. Y, finalmente, considerando que hasta los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden asaltarnos cuando dormimos, sin que ninguno en tal estado sea verdadero, me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis

sueños. Pero inmediatamente después, advertí que, mientras deseaba pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y dándome cuenta de que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo indagaba.

Discurso del método

Por lo tanto, como sé de cierto que existo y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar.

Meditaciones metafísicas

En la misma época y mundo francés, el racionalismo cartesiano encontró resistencias en Blaise Pascal. Aunque también elabora su filosofía a partir de la introspección, su pensamiento procura señalar el reduccionismo y sobrevaloración en la concepción de racionalidad. Pascal sostiene que la razón está unida al corazón y, por tanto, se encuentra impregnada de sentimiento. El corazón es la sede de las intuiciones originarias, de la certeza sobre los primeros principios y de la tendencia del amor hacia el bien.

Por otra parte, Pascal recalca que la razón no es absoluta ni infinita. Es consciente de su finitud y, justamente por eso, se encuentra abierta al infinito. Esa actitud básica provoca admiración ante la realidad, por encima del afán investigativo. La intención de Pascal no es relativizar la ciencia ni combatir el conocimiento, sino evitar una confianza excesiva en la razón y dejar abierto el campo de la fe religiosa, al que la razón no puede llegar por sus solas fuerzas.

A la naturaleza finita de la razón se debe agregar la distorsión y el desorden originados en el pecado y la caída humana: la razón no es infalible, puede fallar, no siempre “es razonable”. Una razón ejercida de modo unilateral puede derivar en irracionalidad.

El pensamiento filosófico predominante en el continente europeo será en continuidad del racionalismo. En una época fundante de la modernidad, en que prima la expansión y el optimismo del hombre conquistador y dominador, Pascal previene contra la crisis de la razón y hace un llamado a la interioridad y la religiosidad, exponiendo un recordatorio sobre la fuente de lo humano, que radica en el corazón y su impulso básico, el amor, del cual mana también el pensamiento. La razón es inseparable del corazón.

Textos de Pascal

Vuelto a sí mismo, considere el hombre lo que es él a costa de lo que es; considérese perdido en este cantón apartado de la naturaleza; y desde esta célula en que se halla alojado, me refiero al universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo precio. ¿Qué es un hombre infinito?
(…)
Quien se considere de esta suerte, se aterrará de sí mismo, y considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha otorgado, entre estos dos abismos del infinito y de la nada, temblará ante la visión de estas maravillas; y creo que su curiosidad se trocará en admiración y estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigarlas con presunción.
Porque, finalmente, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en que se halla sumido.
¿Qué hará, pues, sino barruntar alguna apariencia del medio de las cosas, en una eterna desesperación por no conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y van llevadas hasta el infinito. ¿Quién podrá seguir estas sorprendentes andanzas? El autor de estas maravillas las comprende. Ningún otro puede hacerlo.
A falta de haber contemplado estos infinitos, los hombres se han lanzado temerariamente a la investigación de la naturaleza, como si fueran proporcionados a ésta. Es extraño que hayan querido comprender los principios de las cosas y llegar con ello hasta conocerlo todo, por una presunción tan infinita como su objeto. Porque no hay duda ninguna que no se puede concebir este intento sin una presunción o sin una capacidad infinita, como la naturaleza.
Cuando se sabe esto, se comprende que habiendo la naturaleza grabado su imagen y la de su autor en todas las cosas, casi todas ellas tengan algo de su doble infinitud.
(…)
Reconozcamos, pues, nuestro alcance; somos algo y no somos todo; lo que tenemos de ser nos arrebata el conocimiento de los primeros principios que nacen de la nada; y lo poco que tenemos de ser nos oculta la visión del infinito.
(…)
He aquí nuestro verdadero estado; es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Bogamos en un vasto medio, siempre inciertos y flotantes, empujados de un extremo a otro. Si damos con un término a que pensamos vincularnos y en que pensamos afianzarnos, titubea y nos abandona; y si lo seguimos, se nos escapa de las manos, se desliza y nos huye con una fuga eterna. Nada se detiene por nosotros. Es el estado que nos es natural, y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación; ardemos en deseos de encontrar una sede firme y una última base constante para edificar sobre ella una torre que se alce hasta el infinito, pero todos nuestros cimientos se quiebran y la tierra se abre hasta los abismos.
No busquemos, pues, punto de seguridad y de firmeza. Nuestra razón se ve siempre decepcionada por la inconstancia de las apariencias; nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo envuelven y le huyen.
(…)
Si el hombre fuese lo primero que se estudiase a sí mismo, vería lo incapaz que es de seguir adelante. ¿Cómo es posible que una parte conozca el todo? Pero aspirará tal vez a conocer por lo menos las partes con las cuales guarda proporción. Pero las partes del mundo guardan entre sí una relación tal y una tal concatenación las unas con las otras, que creo imposible conocer la una sin la otra y sin el todo.
(…)
Y lo que remata nuestra impotencia para conocer las cosas es que ellas son simples en sí mismas, y nosotros estamos compuestos de dos naturalezas opuestas y de distinto género: alma y cuerpo. Porque es imposible que la parte que razona en nosotros no sea sino espiritual; y si se pretendiera que fuéramos simplemente corporales, ello nos excluiría mucho más del

conocimiento de las cosas, puesto que nada hay tan inconcebible como decir que la materia se conoce a sí misma; no es posible conocer cómo habría de conocerse a sí misma.
Y así, si somos simplemente materiales, no podemos conocer nada en manera alguna, y si estamos compuestos de espíritu y de materia, no podemos conocer perfectamente las cosas simples, espirituales o corporales.
(…)
¿Quién no creerá, viéndonos componer todas las cosas de naturaleza y de espíritu, que esta mezcla nos había de ser muy comprensible? Es, sin embargo, la cosa que se comprende menos. El hombre es para sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza; porque no puede concebir lo que es ser cuerpo y menos todavía lo que es ser espíritu, y lo menos del mundo, cómo un cuerpo puede estar unido con un espíritu. Es éste el colmo de la dificultad y, sin embargo, es su propio ser.
(…)
He aquí todo lo que los hombres han podido inventar para hacerse felices. Y los que quieren pasar en esto por filósofos y creen que la gente es muy poco razonable al pasar todo el día corriendo tras una liebre, que no quisieran haber comprado, no conocen nuestra naturaleza. Esta liebre no nos ahorraría la visión de la muerte y de las miserias, pero la caza -que nos aparta de aquélla- nos la ahorra.
El consejo que se daba a Pirro de tomarse de antemano el descanso que iba a buscar con tantas fatigas, tropezaba con muchas dificultades.
Decir a un hombre que viva tranquilo es decirle que viva feliz; es aconsejarle tener una condición completamente feliz y que pudiese contemplar a placer sin encontrar en ello motivo ninguno de aflicción. No es, pues, entender la naturaleza.
(…)
Y por esto, cuando se les reprocha el que aquello que buscan con tanto ardor no puede satisfacerles, si respondieran, como debieran hacerlo bien pensado, que no buscan con ello sino una ocupación violenta e impetuosa que les desvía de pensar en sí mismos y que por esto se proponen un objeto atractivo que les encante y les atraiga con ardor, dejarían sin réplica a sus adversarios. Pero no responden esto porque no se conocen a sí mismos. No saben que lo que buscan no es la presa, sino la caza.
(…)
Así, es el hombre tan desgraciado, que se aburriría sin causa ninguna de aburrimiento por el propio estado de su complexión; y es tan vano, que estando lleno de mil causas esenciales de aburrimiento, la menor cosa, como un billar y una bola que empuja, bastan para divertirle. Pero, me diréis, ¿qué se propone con todo esto? Gloriarse mañana entre sus amigos de que ha jugado mejor que otro.
(…)
Un hombre pasa su vida sin aburrirse jugando todos los días un poco. Dadle todas las mañanas el dinero que puede ganar cada día, con la condición de que no juegue: le haréis desgraciado. Se dirá tal vez que lo que busca es la diversión del juego y no la ganancia. Hacedle, pues, jugar sin apostar; no se encenderá y se aburrirá. No es, pues, la simple diversión lo que busca: una diversión lánguida y sin pasión le aburrirá. Es menester que se encienda y se pille a sí mismo, imaginándose que sería feliz ganando lo que no quisiera que se le diera, a condición de no jugar, con el fin de que se forme un motivo de pasión, y que con él excite su deseo, su cólera, su temor, por el objeto que se ha formado, como los niños se asustan de la cara que se han embadurnado.
(…)
El hombre está visiblemente hecho para pensar; ello constituye toda su dignidad y todo su mérito; todo su deber consiste en pensar como es debido. Ahora bien: el orden del pensamiento está en comenzar por sí mismo, por su autor y por su fin.
Pero ¿en qué piensa el mundo? Jamás piensa en esto; sino en bailar, en tocar el laúd, en cantar, en hacer versos, correr la sortija, etc., en luchar, en hacerse rey, sin pensar en qué es ser rey y qué es ser hombre.
No nos contentamos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser; queremos vivir, en la idea de los demás, una vida imaginaria, y nos esforzamos por esto en parecerlo.

Trabajamos incesantemente en embellecer y conservar nuestro ser imaginario, descuidamos el verdadero.
(…)
No nos limitamos jamás al tiempo presente. Anticipamos el porvenir, como demasiado lento en venir, como para apresurar su curso; o recordamos el presente para detenerlo como demasiado pronto, tan imprudente que erramos en los tiempos que no son nuestros, y no pensamos en el único que nos pertenece; y tan vanos, que pensamos en los que ya no son nada, y dejamos escapar sin reflexión al único que subsiste. Es que de ordinario el presente nos lastima. Lo ocultamos de nuestra vista, porque nos aflige, y si nos es agradable, nos pesa el verlo escapar. Tratamos de sostenerlo para el porvenir, y pensamos en disponer las cosas que no están en poder nuestro, para un tiempo a que no estamos seguros de llegar.
Examine cada cual sus pensamientos, y los encontrará completamente ocupados en el pasado y en el porvenir. Apenas pensamos en el presente; y si pensamos en él, no es sino para pedirle luz para disponer del porvenir. El presente jamás es nuestro fin: el pasado y el presente son nuestros medios, sólo el porvenir es nuestro fin. Así, jamás viviremos, sino esperamos vivir; y disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable que no lo seamos jamás.
Nos conocemos tan poco, que muchos creen que van a morir cuando se sienten bien; y muchos creen que se sienten bien cuando se hallan próximos a morir, al no sentir cercana la fiebre o el absceso a punto de formarse.
(…)
Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento.
[...]
El corazón tiene sus razones que la razón ignora; se sabe esto en mil cosas.
[...]
Corazón, instinto, principios. Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aun por el corazón; de este segundo modo es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que ahí no tiene parte, intente combatirlos
[...]
Sobre estos conocimientos del corazón y del instinto es menester que se apoye la razón, y que en ellos funde todo su discurso.
[...]
Y es tan inútil y tan ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios, para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón pidiese a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra, para querer aceptarlas.

Pensamientos

Un siglo más tarde, pero en el ambiente británico, Hume critica fuertemente el racionalismo y radicaliza el criterio empirista otorgando legitimidad solamente a las ideas que procedan de percepciones. Por lo tanto, los contenidos mentales que no sean producto de impresiones sensoriales pasan a ser sospechosos: la razón no es confiable, puede crear ideas que no tienen correlato en la realidad, como el centauro, por ejemplo. De ahí, Hume desarrolla una crítica muy severa de ideas instaladas en la filosofía y la ciencia, como la idea de sustancia, la de causa o, incluso, las referentes al alma y la identidad personal: no son realidades, sino conceptos creados por la razón a partir de inferencias ilegítimas. El espíritu, el yo, el sujeto son producto de ideas que enlazan las diferentes percepciones. La memoria cumple la función de enlazar

impresiones, por lo cual, la mente crea la idea de un "yo" que sería el sujeto de las sucesivas percepciones. Se trata de un desarrollo teórico de hondas implicancias antropológicas: el pensamiento genuino no surge de la interioridad sino de la experiencia, la percepción. Los sentidos son la fuente del conocimiento: el "yo" no sabe su existencia porque "piensa" sino porque "siente".

Textos de Hume

Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia, y se hallan persuadidos, aún más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el Yo por el dolor o el placer. Intentar una prueba ulterior de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes, y no existe nada de que podamos estar ciertos si dudamos de esto. Desgraciadamente, todas estas afirmaciones positivas son contrarias a la experiencia que se presume en favor de ellas y no tenemos una idea del Yo de la manera que se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión puede derivarse esta idea? Esta cuestión es imposible de responder sin una contradicción manifiesta y un absurdo manifiesto, y es, sin embargo, una cuestión que debe ser respondida si queremos tener una idea del Yo clara e inteligible. Debe ser alguna impresión la que da lugar a toda idea real. Ahora bien; el Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas.
(…)
Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo.
(…)
El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento ni identidad en diferentes, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas. ¿Qué nos produce, pues, una inclinación tan grande a atribuir una identidad a estas percepciones sucesivas y a suponer que nosotros poseemos una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas? Para responder a esta cuestión debemos distinguir entre identidad personal en cuanto se refiere a nuestro pensamiento o imaginación y en cuanto se refiere a nuestras pasiones o al interés que tenemos por nosotros mismos.
(…)
Pasamos ahora a explicar la naturaleza de la identidad personal, que ha llegado a ser una cuestión tan importante en filosofía
(…)
Es evidente que la identidad que atribuimos al espíritu humano, por muy perfecta que la imaginemos, no es capaz de convertir en una las múltiples percepciones y hacerles perder sus características de distinción y diferencia que les son esenciales. Es cierto aún que cada

percepción que entra en la composición del espíritu es una existencia distinta y diferente, distinguible y separable de cada una de las otras percepciones, ya sean simultáneas, ya sucesivas. Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que la serie total de las percepciones se halla unida por la identidad, surge la cuestión de si esta relación de identidad es algo que realmente enlaza entre sí nuestras varias percepciones o algo que solamente asocia sus ideas en la imaginación, esto es, con otras palabras, si al referirnos a la identidad de una persona observamos algún lazo entre sus percepciones o sólo experimentamos un enlace entre las ideas que nos formamos de ellas. Podemos decidir fácilmente esta cuestión si recordamos lo que ha sido probado extensamente, a saber: que el entendimiento jamás aprecia una conexión real entre los objetos, y que aun el enlace de causa y efecto, si se examina con rigor, se resuelve en una asociación habitual de ideas. De aquí se sigue evidentemente que la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones diferentes y las una entre sí, sino tan sólo meramente una cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas.
(…)
En este respecto, pues, la memoria no sólo descubre la identidad, sino que contribuye a su producción, creando la relación de semejanza entre las percepciones. El caso es análogo cuando nos consideramos a nosotros mismos que cuando lo hacemos con los otros. En cuanto a la causalidad, podemos observar que la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias que se hallan enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto y se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente.
(…)
Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada, por esta razón capitalmente, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona.
(…)
Esta doctrina, en su conjunto, nos lleva a una conclusión que es de gran importancia en el asunto presente, a saber: que no es posible que todas las cuestiones refinadas y sutiles relativas a la identidad personal sean jamás resueltas y deben considerarse más bien como dificultades gramaticales que como dificultades filosóficas. La identidad depende de las relaciones de las ideas, y estas relaciones producen la identidad por medio de una transición fácil que ocasionan. Sin embargo, como las relaciones y la facilidad de la transición pueden disminuir por grados insensibles, no tenemos un criterio exacto que nos sirva para decidir cualquier discusión referente al momento en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad. Todas las discusiones referentes a la identidad de objetos relacionados son meramente verbales…

Tratado de la naturaleza humana

La severidad del análisis de Hume sobre los mecanismos que relacionan sensaciones e ideas, en cierto sentido, guarda semejanzas con la fundamentación introspectiva de Descartes. Ambos comparten un contexto de incertidumbre que los impulsa a buscar un punto de partida que garantice certeza: el racionalista desconfía de los sentidos y encuentra firmeza en la evidencia mental de las ideas claras y distintas; por su parte, el empirista desconfía de la razón y encuentra certeza en el origen de las ideas a partir de impresiones originadas en la experiencia y la

percepción sensorial. Uno resalta el "yo pensante", que se conoce a través de su razón; el otro enfatiza el "yo sintiente", que se sabe a través de la experiencia.

¿Cómo no encontrar aquí continuidad y resabios de la oposición entre lo parmenídeo y lo heracliteano?

No hay por qué contraponer estas acentuaciones que enfatizan dimensiones que no se excluyen, sino que integran la compleja realidad humana. "Pienso, luego existo" y "siento, luego existo" son principios válidos para interpretar la naturaleza y existencia del hombre, en la medida que vayan juntos, siempre que uno no implique la negación del otro.

Antropología como cimiento de la política

Pero la modernidad no solamente expresa el poder de la razón en el campo del conocimiento y la ciencia en pos del dominio del mundo ya sus lógicos correlatos económicos, sino que necesariamente conlleva una dimensión sociopolítica. En esa vertiente, a lo largo de los siglos XV y XVI, se constituyeron progresivamente los estados nacionales por medio de la concentración de multitud de señoríos feudales bajo la autoridad de monarcas y reinos organizados. Se pasó de la fragmentación del poder local y regional al gobierno institucionalizado del estado sobre porciones extensas de territorio. Las monarquías así constituidas, en la inercia de concentración de poder, se caracterizaron por su absolutismo. Y mientras las monarquías europeas se enfrentaban entre sí por la conservación o expansión de sus reinos, fue creciendo el protagonismo de la burguesía, la ciencia permitió avances en la expansión y conquista del mundo, el comercio diversificó la economía y la burocracia estatal complejizó el gobierno. La racionalidad moderna se aplicó sobre la propia sociedad humana. Y, en esta tarea, comenzó paulatinamente a cuestionar y a erosionar el absolutismo monárquico, cuya fundamentación se basaba sobre la elección y autoridad divinas. Ese ideario no podía seguir sosteniéndose en una sociedad en que la razón secularizada adquiría cada vez más autonomía respecto de la fe religiosa. Y así como la razón se aplicó a todos los campos de las ciencias de la naturaleza, también se concentró en la reflexión sistemática sobre la sociabilidad humana, el derecho y las formas de gobierno. La discusión sobre las formas políticas que debían ser renovadas se desarrolló en las universidades, en círculos independientes no institucionales y en ámbitos cercanos a los propios monarcas.

En la bisagra entre los siglos XV y XVI, Maquiavelo es un exponente de la reelaboración teórica del poder de la autoridad y el gobierno. El desarrollo de las repúblicas italianas, los estados nacionales y las monarquías absolutas promovieron nuevos fundamentos conceptuales acordes a la modernidad.

Lo interesante del asunto, para el tema que desarrolla este texto, es considerar la centralidad que tuvo el análisis crítico de la cuestión antropológica para la recreación de la realidad social. Fue al elaborar teorías para erosionar la supuesta legitimidad del absolutismo monárquico que los filósofos – científicos de los siglos XVII y XVIII se abocaron a trabajar sobre preguntas antropológicas tradicionales acerca del origen y estado natural del ser humano, a fin de poder derivar de su esencia primigenia las formas de gobierno apropiadas a su naturaleza. Y así, estos planteos antropológicos cobran especial relevancia de cara a los cambios que tienden a la eliminación del absolutismo monárquico y la institucionalización del liberalismo político, procesos que se verificaron en Inglaterra (siglo XVII), en los Estados Unidos y Francia (siglo XVIII) y en la América española (siglo XIX).

La pregunta antropológica básica en una era de cambios revolucionarios fue acerca de la "naturaleza" humana. No era fácil derribar las convicciones que sostenían el absolutismo monárquico, teológicamente justificado. Pero, además, era imprescindible proceder a la construcción de nuevos discursos legitimadores de un régimen político superador. Así, en orden a fundamentar un cambio, los filósofos se preguntaron "qué es el hombre", cuál es su "estado natural", para lo cual se remontaron a un ser humano "original" fuente del desarrollo "social", "cultural", "jurídico" y "político institucional". Para diseñar una nueva forma de gobierno, se retrotrajeron a las raíces. Los planteos de Hobbes y Locke (siglo XVII) fueron antitéticos respecto de la naturaleza humana, por lo cual originaron ideas políticas divergentes.

Por una parte, Hobbes, acudiendo a antiguas fuentes frases griegas y latinas, afirma que el hombre es tanto una "especie de Dios" para el hombre (si se considera el trato entre ciudadanos), como un auténtico "lobo para el hombre" (si se observa el trato entre ciudades). Hobbes afirma que el hombre es competitivo, violento, rapaz. De manera que el Estado sería el resultado de la renuncia de los individuos a una porción de su libertad para el encumbramiento de una autoridad poderosa, la República, el "hombre artificial", el "Leviatán", creado para protección y defensa del hombre, capaz de evitar la destrucción y la guerra de todos contra todos.

Locke, por el contrario, partiendo de la bondad natural del hombre y la igualdad esencial de todos los seres humanos, postuló que la asociación forma parte de la natural inclinación humana y es un factor imprescindible para el progreso común. De manera que el Estado, lejos de ser un Leviatán llamado a reprimir las tendencias destructivas del hombre, es una forma de organización que surge de la naturaleza humana y posibilita el desarrollo armónico de todos y cada uno. La noción de bien común arraiga en esta base antropológica.

Los autores de la tradición francesa, en el siglo siguiente, inspirados en el progreso británico y en sus desarrollos teóricos, también se remontaron a las bases naturales del ser humano. Así,

el ginebrino Rousseau, tanto en el "Contrato Social" (al fundar la organización política sobre la "voluntad general"), como en el "Emilio" (al plantear su ideario educativo), toma como punto de partida la bondad natural del ser humano, acorde a la "tesis del buen salvaje". El hombre es "naturalmente bueno", pero la sociedad pervierte la vida humana. De modo que el hombre, en el régimen de vida adoptado por la sociedad, se vuelve egoísta y vive en contra de su propia naturaleza, que es básicamente social y bondadosa.

Es importante destacar algo no siempre tenido en cuenta: estos procesos de honda relevancia para la vida social y política de los pueblos actuales, como han sido la "Revolución Gloriosa" inglesa, la independencia norteamericana, la Revolución Francesa y la emancipación de los pueblos hispanoamericanos, se han fundado en profundas reflexiones antropológicas. La respuesta por la pregunta auténticamente filosófica acerca del hombre se relaciona directamente con la organización y gobierno de la "polis". Debajo de toda idea política hay siempre una antropología, una idea de hombre. Sea de modo explícito –como en estos autores de hace más de trescientos años–, o de modo implícito, como suele ocurrir con lamentable frecuencia en tantos ideólogos que piensan la cuestión social y política tomando como objeto de estudio el "poder", sin fundarlo adecuadamente sobre una reflexión básica acerca del hombre. Quién sabe, tal vez la insuficiente profundización filosófica sobre el ser humano se encuentre en la raíz de la patética desorientación política contemporánea.

Textos de Hobbes

Para hablar imparcialmente, estos dos dichos son muy verdaderos: que *el hombre es una especie de Dios para el hombre* y que *el hombre es un auténtico lobo para el hombre*. Lo primero es verdad si comparamos unos ciudadanos con otros; y lo segundo, si comparamos ciudades.
(…)
La mayor parte de los que han escrito sobre las repúblicas suponen que el hombre es un animal político, nacido con una cierta disposición natural a la sociedad. Pero si consideramos más de cerca las causas por las cuales los hombres se reúnen en sociedad, pronto aparecerá que esto no sucede sino accidentalmente y no por una disposición especial de la naturaleza.

De Cive

Hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia: primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. (...) Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.

Leviatán

Textos de Locke

Para comprender qué es el derecho al poder político y cuál es su verdadero origen hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona.
Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, sin que nadie tenga más que otro, puesto que no hay nada más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidos en total promiscuidad, para disfrutar de las mismas ventajas naturales y emplear las mismas facultades, deberían ser también iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción alguna, a menos que el Señor y Dueño de todos ellos, mediante una declaración explícita de su voluntad, hubiera situado a alguno por encima de los demás, confiriéndole, mediante un nombramiento evidente y claro, un derecho indudable al dominio y a la soberanía.
(…)
Ahora bien, pese a que se trata de un estado de libertad, ello no quiere decir que sea un estado de absoluta licencia; pues, aunque el hombre que se halla en tal estado disfruta de una libertad incontrolable para disponer de su persona o posesiones, con todo, carece de libertad para destruirse a sí mismo o cualquiera de las criaturas que le pertenecen, a menos que así lo imponga algún fin más noble que el de su mera conservación. El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.
(…)
Y al estar dotados con facultades iguales, al participar todos de una naturaleza común, no cabe suponer ningún tipo de subordinación entre nosotros que nos pueda autorizar a destruirnos mutuamente, como si estuviésemos creados para que nos utilizásemos los unos a los otros, cual es el caso de las criaturas de rango inferior. De la misma manera que cada uno está obligado a preservarse y no abandonar su puesto cuando le venga en gana, por la misma razón, cuando no está en juego su propia conservación, tiene el deber de preservar al respecto de la humanidad, tanto como pueda y, a menos que se trate de hacer justicia a alguien que sea culpable, nadie puede arrebatar ni perjudicar la vida de otro, ni privarle de nada que favorezca la conservación de la vida, la libertad, o la salud de los miembros o los bienes de otro.

Segundo ensayo sobre el gobierno civil

Textos de Rousseau

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.
Ahora bien: como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.
Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y queda tan libre como antes». Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato Social.
(…)
Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo».

El contrato social

5. Iluminismo y Positivismo

Atreverse a saber para ser libres

El siglo XVIII es denominado el "Siglo de las Luces", debido a la enorme confianza y desarrollo del poder de la razón filosófica y científica a lo largo de la centuria. De ahí que se caracterice el pensamiento de la época bajo el nombre de "Iluminismo" o "Ilustración". En un famoso ensayo, Kant sintetizó el espíritu vigente en esos años a través de dos postulados centrales. Uno se refiere al ámbito de la filosofía y la ciencia: "Atrévete a saber". El otro, al ámbito de la libertad, la ética y la praxis: "Sal de la infancia". Se trata de una proclamación del poder de la razón y la libertad, un llamado al despertar del hombre tanto para conocer el mundo como para guiar su vida: autonomía en el campo del conocimiento y autonomía en el campo de lo moral. Estos dos llamados se encuentran profundamente vinculados, ya que el conocimiento produce libertad, mientras que la ignorancia conduce al sometimiento.

Estos postulados guiaron dos de las manifestaciones centrales del período: el enorme crecimiento científico y los revolucionarios cambios sociales. Respecto del ámbito del conocimiento, se debe considerar el componente fuertemente social que se imprimió al saber en la época, manifiesto tanto en la publicación y distribución de la "Enciclopedia" como en los avances alrededor de la instauración de sistemas educativos universales, que alcanzarán progresivamente una implementación cada vez más extendida y sistemática.

Por otro lado, el saber científico, unido a la expansión colonialista y la ampliación del comercio, produjo uno de los más decisivos cambios en la vida humana: la llamada "Revolución Industrial", iniciada en la Inglaterra del siglo XVIII y propagada luego al resto de Europa. Asimismo, en el campo político el "Siglo de las Luces" propició la independencia norteamericana, la "Revolución Francesa" y las emancipaciones hispanoamericanas. Los

postulados ilustrados enunciados por Kant pueden, pues, considerarse claramente verificados en la práctica histórica, en una época de revoluciones y hondas transformaciones.

En el escenario de estos nuevos horizontes, Kant sintetiza el replanteo de las grandes cuestiones filosóficas de siempre en unas pocas preguntas: "¿qué puedo saber?", "¿qué debo hacer?", "¿qué puedo esperar?" Y la última gran pregunta, clave fundamental: "¿qué es el hombre?" De este modo, Kant destaca la centralidad de la antropología, dado que la cuestión del hombre concentra e incluye el resto de los tópicos filosóficos.

Don y tarea

Kant sustituye la problemática de la dualidad de sustancias por la del hombre que pertenece a dos mundos: al mundo fenoménico y al mundo nouménico. Lo fenoménico es lo que aparece, lo que se manifiesta. Por pertenecer a ese mundo el hombre es objeto de estudio de la antropología. Lo nouménico es el campo de las esencias, aquello que las cosas son "en sí mismas", una dimensión inaccesible a la "razón pura". Lo nouménico solamente es accesible por medio de la "razón práctica", que entiende el hombre como sujeto moral autónomo y libre, interpretable a partir de su obrar, de su praxis. Este tipo de planteos actualiza la continuidad de la dualidad de elementos propios del ser humano, semejante a los abordajes ya presentes en el mundo griego antiguo: un aspecto material, sensible, que "aparece", lo "fenoménico" que se manifiesta a la percepción; y otro aspecto, el de la esencia, naturaleza profunda, ser íntimo no perceptible, el "ser en sí" que, según Kant, no es plenamente cognoscible por la razón teórica sino por la razón práctica.

Para Kant, todos los ámbitos de la filosofía conducen a la antropología y a lo que es específicamente humano: por una parte, la razón y, por otra, la acción moral, las cuales, a su vez, presuponen e implican la naturaleza y la sociedad. Por eso, también debe destacarse la distinción que establece Kant entre antropología "fisiológica" (que estudia lo que la naturaleza brinda al hombre) y antropología "pragmática" (que trata acerca del hombre "como ser que obra libremente", aquello que el ser humano "hace o puede y debe hacer de sí mismo"). Esta delimitación de campos influyó decisivamente en los planteamientos posteriores y puso de manifiesto que, en el estudio del hombre, han de considerarse dos grandes dimensiones: la "biológica" (en el lenguaje de Kant: "fisiológica") y la "cultural" ("pragmática", según Kant). Así, tras un largo camino, la dualidad platónica cuerpo – alma fue derivando hacia dos formas de estudio antropológico, tal como se entiende también hoy: antropología biológica (entre las ciencias naturales) y antropología cultural (entre las ciencias sociales).

Estas líneas de estudio trataron sobre el origen del hombre, los diversos estados por los que ha pasado, sus cualidades, sus producciones, facultades y acciones. La antropología se convierte en una ciencia de las relaciones entre el hombre y la animalidad, del hombre respecto de su medio natural y social, así como respecto de sus variedades. En aquella época la diversidad se clasificaba a través del concepto de "raza" (antropología biológica) y a través de las prácticas de los pueblos, tabuladas en línea evolutiva ascendente partiendo del "salvajismo primitivo" hasta legar a la "civilización" (antropología cultural). Sobre esta matriz conceptual se integraron en el siglo siguiente los descubrimientos y teorías de Darwin.

Respecto de lo biológico, debe tenerse en cuenta que los planteos kantianos están vinculados a la producción de las ciencias naturales de su época. A partir de la clasificación de Linneo, en pleno siglo XVIII, el hombre fue estudiado como especie biológica animal (homo sapiens, vertebrado perteneciente a la clase de los mamíferos y al orden de los primates). El naturalista Buffon sistematizó el programa de investigación naturalista emprendido por Linneo y se fomentaron los estudios de "historia natural" del hombre. Se superó, de este modo la mera consideración anatómica, fundamentada especialmente en la concepción fisiológica de Descartes del cuerpo entendido como "máquina", y se estudió al hombre cada vez más tal como se halla en el mundo, relacionado con el conjunto de la naturaleza, los demás animales y las diversas sociedades humanas. A eso se sumó un cambio central: la ancestral postura "fijista" daba por supuesto que los seres del mundo, incluido el hombre, permanecían básicamente iguales a como habían sido creados desde un principio. El "fijismo" sostenía que la creación divina había dado origen a seres perfectos, cada uno según su naturaleza. Se trataba de una visión estática de la realidad, sostenida por esencias permanentes que otorgan a cada ser una identidad específica inalterable desde el origen del universo. Por el contrario, Lamarck desarrolló la idea de evolución, que traduce en el campo de las ciencias naturales la idea de progreso tan propia del siglo XVIII, algo característico del pensamiento iluminista. Esto, llevado al campo biológico, consistió en afirmar que, a lo largo de los siglos, los seres fueron evolucionando, adaptándose a las cambiantes condiciones de vida. Lamarck sostuvo que las mutaciones biológicas son continuas y progresivas, sin saltos, y se encuentran vinculadas al uso y desuso de los órganos debido a la adaptación a condiciones y circunstancias imperantes.

Respecto de la dimensión cultural, se desarrollan elementos centrales en la consideración de lo antropológico: la historicidad, el poder y el deber. Eso permite salir de una visión esencialista abstracta y estática para hacer intervenir el dinamismo de la acción del hombre en la construcción humana. La filosofía antigua giraba fundamentalmente alrededor de la noción de "cosmos", reflexionando sobre el hombre en relación con la naturaleza. La filosofía medieval

entendía al hombre como parte de un orden divino dado, en una cosmovisión teocéntrica. Por su parte, la filosofía moderna emancipó al hombre de su pertenencia rígida a esos mundos que lo ceñían. Por eso, Kant amplió el concepto de lo humano más allá de la naturaleza "dada" y expandió el ser del hombre a partir de la propia acción humana, su praxis transformadora: lo que el hombre "ha hecho", lo que "puede" hacer y lo que "debe" hacer. Ese "hacer" es causa del "ser": lo que está siendo, lo que puede llegar a ser, lo que debe ser. Y, en tan breve fórmula, integra la praxis humana en la construcción del propio hombre. Además, y no menos importante, Kant señala que el hombre es el fin del hombre, un fin en sí mismo: nunca un medio "para", un paso "hacia" o un elemento "de". La grandeza y dignidad del ser humano son fundamentadas tanto en el origen como en el fin del hombre.

Historia, poder y moral expresan las dimensiones de la antropología pragmática kantiana, que tiene por centro la noción de "autonomía" a través del conocimiento ("atrévete a saber") y el ejercicio de la libertad ("sal de la infancia"). La pregunta "qué es el hombre" no se responde sino en el dinamismo de la historia, la acción y la libertad. Lo central en esta antropología reside en el vínculo entre los verbos "ser" y "hacer", emparentados con las nociones de "poder" y "deber". En Kant, la afirmación del sujeto que ya se había evidenciado en el "cogito" cartesiano, abre una nueva perspectiva: el hombre ya no se entiende solamente desde una "estática" naturaleza, ni desde una perspectiva sobrenatural "ajena", sino que se liga a su conciencia y praxis: a su pensamiento, sus producciones, sus obras y a sus relaciones con los otros hombres.

El hombre es el producto del poder de su razón y la autonomía de su libertad. El ser del hombre está abierto a lo que el propio hombre haga de sí mismo: pasado, presente y futuro. Una lección metafísica que es también programa de vida para la persona: soy lo que hice, soy lo que hago, soy lo que puedo hacer: seré lo que haya hecho y pude hacer. Una invitación a la autonomía, la creatividad y al compromiso: se trata de llegar a ser aquel que podría ser. Pero, a la vez, hay un llamado a la responsabilidad, por eso se incluye la noción de "deber": quién sabe si llegaré a ser quien "debí ser".

Textos de Kant

El campo de la filosofía (…) se puede reducir a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué tengo derecho a esperar? 4) ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta contesta la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología. Pero en el fondo se podría considerar todo esto en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última.

Lógica

> Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el hombre mismo, porque él es su propio fin último. El conocerle, pues, como un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica, merece llamarse particularmente un conocimiento del mundo, aun cuando el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrenales.
> Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido fisiológico o en sentido pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo.
>
> *Antropología en sentido pragmático*

Naturaleza y cultura: lo universal y lo particular

Herder, discípulo de Kant, desarrolló lo que su maestro dejó planteado al hablar de una antropología pragmática, que tome como punto de partida las formas concretas en que el hombre se desarrolló históricamente. Así, encaró la bidimensionalidad humana de una forma nueva. La interacción entre el campo material y espiritual en el ser humano se manifiesta en la manera en que el hombre, a partir de sus condiciones biológicas, desarrolla la dimensión espiritual.

Herder destaca la "deficiencia" en la dotación natural del hombre: comparado con la dotación instintiva y biológica "suficiente" del animal, el ser humano es un "ser de carencias". Pero, justamente, esas carencias en lo "biológico" son balanceadas por el desarrollo "cultural" del ser humano. Gracias al lenguaje, la vida social y la tradición, el hombre suple carencias biológicas y puede ser una especie exitosa: en el ser humano, lo natural es su ser cultural. Esa es su dotación específica y propia. Muchas veces, a lo largo de la historia del pensamiento, naturaleza (antropología fisiológica, lo dado al hombre) y cultura (antropología pragmática, lo hecho por el hombre) fueron presentados como opuestos o en conflicto. En Herder se manifiesta integración entre ambas dimensiones, lo cual también implica una feliz articulación entre lo universal / común a todos los hombres y lo particular / propio de cada realización histórica humana individual y social.

Por otra parte, el aporte de Herder, además de leerse en relación con las ciencias naturales de su época, debe ser visto en vinculación con los procesos políticos y culturales derivados de la incipiente industrialización. La llegada a las regiones germánicas de lo que entonces era denominado "civilización" introducía cambios profundos en la forma de vida de los pueblos. Las mutaciones abruptas, desde una perspectiva iluminista, eran un camino necesario de progreso. La idea de cultura era vista por el Iluminismo de forma unilineal, ascendente. Pero ese avance provocó rebeldía y resistencias en los pueblos que sintieron esa "civilización" como

una invasión y dominación cultural, política y económica. Y la gesta de Napoleón parecía darles la razón, porque exportaba la "luminosidad civilizatoria" de la Revolución Francesa montado sobre un poderoso ejército.

Así se originó una concepción romántica con otra mirada: la cultura no es el conjunto de avances técnicos y sociales de la humanidad, sino la expresión de la vida e identidad de los pueblos. Herder contribuyó a este desarrollo en el cual la tradición, lo pasional, lo ancestral, las raíces, lo histórico configuran el "alma" de cada nación, constituye su "ser", su "cultura", amenazada por la irrupción de formas civilizatorias ajenas, exógenas. Por eso, hay una suerte de enfrentamiento entre el Iluminismo universalista civilizador / homogeneizador, y el romanticismo particularista, defensor de las idiosincrasias construidas regionalmente a lo largo de la historia.

Kant y Herder representan una y otra perspectiva. Maestro y discípulo se separan en este punto y debatieron al respecto. Lo que cobra relevancia en relación con lo antropológico es, en el fondo, la disputa entre los elementos universales de lo humano y su realización particular. Esto puede ser visto como una oposición irreductible o bien como la expresión de elementos necesariamente complementarios. Kant representa y promueve el espíritu cosmopolita universal. Por su parte, Herder prioriza el carácter genuino, original, inédito y propio de cada pueblo.

Espíritu, razón, corazón, amor, trabajo

Durante el inicio del siglo XIX el pensamiento de Hegel presenta una síntesis en la cual se unen sujeto, conciencia, historia, hombre y Absoluto. Toda la realidad es el despliegue progresivo del "Geist", Idea, Razón o Espíritu. El hombre, en tanto sujeto capaz de autoconciencia, realiza con su propio desarrollo ese movimiento histórico evolutivo. La marcha de ese proceso tiene como meta el conocimiento y la libertad. El hilo de la historia estaría constituido por los modos en que el hombre se conoce, entiende el mundo y decide su destino en él. La historia es el progresivo despliegue y surgimiento de nuevas formas de concebir la realidad, luego refutadas y suplantadas por otras; toda la realidad consiste en el desarrollo progresivo de la autocomprensión del Espíritu a través de la conciencia humana. Así el Absoluto se hace cada vez más transparente a sí mismo. El progreso histórico no tiene un carácter lineal sino espiralado, con un sentido ascendente. El protagonista de la historia es el "Espíritu", la "Razón", cuyo despliegue se expresa "en" la historia y cuyo despliegue "es" la historia. En Hegel la naturaleza humana, por medio de la autoconciencia, cada vez mayor a lo largo de la historia, forma parte del proceso de realización del ser divino.

Lo esencial de la historia universal es el crecimiento de la conciencia de sí y la realización de la libertad, que consiste en la superación del estado de naturaleza a partir de leyes racionales e instituciones políticas que la garanticen dentro del estado. El hombre no es libre por naturaleza, sino que la libertad es fruto de la acción del Espíritu. La libertad es la meta ineludible de la historia universal, en la cual individuos y estados son meros fenómenos o etapas necesarias de una lógica que se ejecuta más allá de los individuos.

Hay en este autor una simbiosis entre lo humano y lo divino, entre la antropología y la teología. Esto también se verifica en Feuerbach, aunque desde una perspectiva bien diferente. En Hegel, la realización plena de la humanidad es su disolución en el Absoluto, mientras que en Feuerbach ocurre lo contrario: la divinidad es reducida a autoconciencia humana. La religión y la teología son interpretadas como una concepción humana sobre la divinidad en que se expresa la revelación del hombre sobre sí mismo. Feuerbach trabaja en la reducción de la teología en antropología: sostiene que la teología es una creación humana por la cual el hombre ha puesto "fuera de sí mismo" su propia infinitud y capacidad de trascendencia.

Feuerbach afirma que la teología es una suerte de sublimación antropológica. Es hora de que aquello que el hombre puso fuera de sí vuelva a sí. Por eso, la teología se convierte en antropología. No es el hombre quien fue creado a imagen y semejanza divina, sino que es Dios quien ha sido creado a imagen del hombre en la elaboración de un pensamiento que, supuestamente, es "teológico" pero que, en realidad, es "antropológico". El hombre ha puesto en ese Dios aquello que ha captado como lo más alto, profundo y esencial de su propio ser: el amor. De ahí que retome la cuestión tradicional en lo antropológico y lo nutra con lo teológico, ya que es allí donde ha de encontrarse la más genuina antropología.

En tal sentido, Feuerbach formula la clásica pregunta: ¿qué distingue al hombre del resto de los animales? ¿En qué consiste la naturaleza más específica y profunda del hombre? Responde no sólo con la "conciencia de sí" y la "racionalidad", sino también con la "voluntad" y con el "sentimiento". Razón, voluntad, corazón, afirma. Conocimiento, acción y amor son perfecciones, facultades supremas que constituyen la esencia del hombre y el fin de su existir. Respecto de la tradición europea previa, su aporte es de sumo interés, al complementar la clásica alusión a la "racionalidad" con la dimensión volitiva y el amor. Se suma a otros autores de la tradición cristiana, pero su fundamentación es claramente original, al realizar un proceso secularizador que identifica una antropología debajo de lo teológico y desacraliza la religión enalteciendo al propio ser humano en tanto depositario real de las notas atribuidas a lo divino.

Textos de Feuerbach

El hecho de que el secreto de la teología es la antropología ha sido evidenciado, hace mucho, a posteriori, por la historia de la teología (…) La teología ha sido convertida, hace mucho, en una antropología. (…) Dios es su ser primero; el hombre el ser segundo. De este modo invierte el orden natural de las cosas. Lo primero es precisamente el hombre, lo segundo es el objeto –ser objetivo del hombre: Dios–. Recién en un tiempo posterior, cuando la religión ya había tomado carne y aunque hasta esta frase sólo expresa una tautología. Pero en el principio es distinto y sólo en el principio se puede conocer la esencia verdadera de una cosa. Primero crea el hombre, sin saber y sin quererlo, a Dios según su imagen propia, y luego crea a su vez este Dios, sabiéndolo y queriéndolo, al hombre según su imagen. Esto lo confirma ante todo el desarrollo de la religión israelita. De ahí la frase de la mediocridad teológica, que la revelación de Dios va al paso del desarrollo del género humano. Naturalmente; pues la revelación de Dios no es otra cosa que la revelación, el desarrollo de la esencia humana.
(…)
Dios es un ser personal; es ésta la sentencia, que de un golpe transforma como en un encanto lo representado en realidad, lo subjetivo en objetivo. Todos los predicados, todas las determinaciones de la esencia divina son, en el fondo, humanos: pero las determinaciones de un ser personal distinto e independiente del hombre, aparentan ser también directamente determinaciones distintas y reales, pero de tal modo que sin embargo ponen siempre todavía por base la unidad esencial. De este modo se forma para la reflexión el concepto de los llamados antropomorfismos. Los antropomorfismos son semejanza entre Dios y el hombre. Las determinaciones del ser divino y humano no son las mismas; pero se parecen las unas a las otras.
(…)
¿En qué consiste esa diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal? La respuesta más simple, más general y también más popular a esta cuestión es: en la conciencia, pero conciencia entendida en sentido estricto; puesto que la conciencia entendida como sentimiento de sí mismo, como facultad de distinción de lo sensible, de la percepción e incluso del juicio sobre las cosas externas, según determinadas características sensibles, no puede negarse a los animales. (…) El animal, por consiguiente, tiene una única vida; el hombre, una vida doble; en el animal la vida interior y exterior se identifican; el hombre, sin embargo, posee una vida interior y otra exterior. La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, es decir, conversa, habla consigo mismo. El animal no puede realizar ninguna función genérica sin otro individuo exterior a él; el hombre, sin embargo, puede realizar las funciones genéricas del pensar y hablar, que son verdaderas funciones genéricas, independiente de otro individuo. El hombre es, al mismo tiempo, para sí mismo el yo y el tú; él puede ponerse en el lugar del otro, precisamente porque su objeto no es solamente su individualidad, sino también su especie genérica, su esencia.
(…)
¿Qué es, entonces, la esencia del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha? La razón, la voluntad, el corazón. El hombre perfecto debe poseer la facultad del pensamiento, la facultad de la voluntad, la facultad del corazón. La facultad del pensamiento es la luz del conocimiento, la facultad de la voluntad es la energía del carácter y la facultad del corazón es el amor. Razón, amor y voluntad son perfecciones, son facultades supremas, constituyen la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar, para querer. Pero, ¿cuál es el fin de la razón? La razón misma. ¿Y del amor? El amor. ¿Y el de la voluntad? La libertad de querer. Conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, es decir, para ser libres. El verdadero ser es el ser que piensa, ama, quiere. Verdadero, perfecto, divino es solamente lo que existe para sí mismo. Pero así es el amor, así la razón, así la voluntad. La trinidad divina en el hombre, por encima del hombre individual, es la unidad de razón, amor y voluntad.

La esencia del cristianismo

El secreto de la teología es la antropología (...) La esencia de la teología es la esencia trascendente del hombre, puesta fuera del hombre (...) Abstraer significa poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del acto de pensar (...) La filosofía que infiere lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado nunca llega a una verdadera posición de lo finito y lo determinado. Lo finito se infiere de lo infinito, es decir: lo infinito, lo indeterminado es determinado; se admite que lo infinito sin determinación, es decir, sin finitud es nada; se pone lo finito como la realidad de lo infinito. Mas el negativo no–ser de lo absoluto sigue subyacente y la finitud puesta siempre será, por consiguiente, nuevamente suprimida. Lo finito es la negación de lo infinito, y a su vez lo infinito la negación de lo finito. La filosofía de lo absoluto es una contradicción. (...) La tarea de la verdadera filosofía no consiste en reconocer lo infinito como lo finito, sino en reconocer lo finito como lo no finito, como lo infinito; en otras palabras, en no poner lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito.

El comienzo de la filosofía no es Dios, ni lo absoluto ni el ser como predicado de lo absoluto o de la idea –el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real. Lo infinito no puede pensarse de ningún modo sin lo finito. (...)

Espacio y tiempo son las formas de existencia de todo ser. Sólo es existencia la existencia en el espacio y el tiempo. La negación del espacio y el tiempo siempre es la sola negación de sus límites, no la de su ser. Una sensación intemporal, una voluntad intemporal, un ser intemporal, son absurdos. Quien carece de tiempo en general, carece también de tiempo y apremio para querer y para pensar.

La negación del espacio y del tiempo en la metafísica, en el ser de las cosas, conduce a las más perniciosas consecuencias prácticas. Sólo quien se coloca, dondequiera que esté, en el punto de vista del espacio y del tiempo, tiene también tacto y entendimiento práctico en la vida. Un pueblo que excluya el tiempo de su metafísica y divinice la existencia eterna, es decir, abstracta, separada del tiempo, también excluye, por consiguiente, de su política al tiempo y diviniza el principio antihistórico de la estabilidad, antagónico al derecho y a la razón. (...)

La nueva filosofía, la única filosofía positiva, es la negación de toda filosofía de escuela, y pese a contener en sí misma la verdad de la misma, es la negación de la filosofía como cualidad abstracta, especial, es decir, escolástica. Ella no tiene ni contraseña, ni lenguaje especial, ni nombre especial, ni principio especial; ella es el hombre pensante mismo, el hombre que es y se sabe como la esencia autoconsciente de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia de los estados, la esencia de la religión; el hombre que es y se sabe como la identidad real (no imaginaria) absoluta de todos los principios y contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales; el hombre que sabe que el ser panteísta, que los filósofos especulativos o más bien los teólogos separaban del hombre y objetivaban como un ser abstracto, no es más que su propia esencia indeterminada, pero susceptible de infinitas determinaciones. (...)

La filosofía tiene que unirse nuevamente con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía. Esta unión fundada en una necesidad mutua, en una necesidad interna, será más duradera, más afortunada y fecunda que el maridaje que hasta ahora ha reinado entre la filosofía y la teología. (...)

La religión cristiana ha unido el nombre del hombre y el nombre de Dios en el nombre del hombre–Dios, y, por consiguiente, ha elevado el nombre del hombre a atributo del ser supremo. La nueva filosofía ha convertido, de acuerdo con la verdad, este atributo en substancia y el predicado en sujeto –la nueva filosofía es la idea realizada– la verdad del cristianismo. Más justamente, al contener en sí la esencia del cristianismo renuncia al nombre del cristianismo. El cristianismo ha enunciado la verdad sólo en contradicción con la verdad. La verdad no contradictoria, pura y no falsificada, es una verdad nueva –un acto nuevo y autónomo de la humanidad.

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía

Marx va más allá de Feuerbach y, siguiendo la dialéctica hegeliana, sostiene un esquema semejante de proceso de realización histórica. Pero el protagonista de la historia no es la "Razón" ni el "Espíritu", sino la "materia" que se va configurando en formas cada vez más complejas. El hombre es una realización del mundo natural al que pertenece y es el agente central del proceso evolutivo en la medida que transforma la naturaleza y la humaniza por medio del trabajo, que constituye el rasgo esencial más propio y específico del ser humano. El acento no está puesto en una racionalidad que comprende, sino en una racionalidad práctica: el hombre no está llamado a "entender" sino a "transformar" el mundo. Y dado el rol central del trabajo en la realización humana y cósmica, el desarrollo del hombre consiste en su capacidad de transformación por medio del trabajo asociado. Nada va más en contra del hombre que cualquier elemento que conspire contra su realización por medio del trabajo. De ahí que el esquema capitalista asalariado de la joven civilización industrial, al convertir el trabajo en mercancía que se compra con un sueldo, aliena al hombre e impide la realización de su naturaleza.

En Marx, el elemento esencial del ser humano es esa capacidad transformadora del mundo. De esta manera, el encumbramiento del trabajo a nivel metafísico, su dignificación como nota esencial de lo humano y la racionalidad dirigida a esa praxis son una enorme novedad para el universo antropológico. Si en otras épocas o contextos se consideraba que lo más digno, específico y esencial del ser humano estaba situado en sus capacidades intelectuales o en su semejanza con el mundo divino, la antropología marxista asocia al hombre con el universo material y lo valora en ese ámbito natural. Su grandeza radica en que es el único ser que fabrica sus medios de producción, no vive principalmente de lo que toma de la naturaleza, no está atrapado en ella. La creatividad humana se expresa en su labor por la supervivencia, su tecnología y su creciente autonomía respecto del universo natural.

La base del ser humano y su esencia se encuentran fundamentalmente en su tarea de producción de su propio sustento (trabajo – infraestructura). Eso conlleva la organización social y política, desde los niveles más elementales de relaciones domésticas hasta las instituciones más sofisticadas (sociedad – estructura). Por último, ese mundo humano origina las ideas y creencias que operan como sostén de su ser y orientan su destino (pensamiento – superestructura). Todo lo referente al mundo de las ciencias, la filosofía, el arte y la religión, lejos de ser los motores de la historia como en el pensamiento hegeliano, son producciones "superestructurales" derivadas y dependientes de la forma en que el hombre gestiona su "infraestructura" por medio del trabajo. Es decir, todo brota de la labor de supervivencia básica a través de la provisión de elementos, producción de recursos y transformación del mundo.

Entre ambas dimensiones, la más llanamente "material" y la más sofisticadamente "espiritual", se encuentra el nivel "estructural" de la sociedad, sus relaciones, institucionalidades complejas y funciones diversificadas que se originan para satisfacer los requerimientos y necesidades que surgen de la tarea básica material para la subsistencia.

Al revés que lo sostenido por Hegel, lo determinante en la vida humana no es el mundo de las ideas o el Espíritu que se manifiesta en la historia. Para el materialismo histórico de Marx, lo determinante de la evolución humana es la forma en que el hombre realiza lo más básico de su existencia: su nutrición, reproducción y supervivencia. Y de esa actividad, muy condicionada por la infraestructura material y el medio geográfico, se desprenden la forma en que la sociedad se estructura y el mundo de ideas, superestructuras y universo simbólico que produce. Por eso, los pueblos agricultores suelen tener divinidades referidas a la tierra (Gea, Pacha, Mata Prithuí, etc.), y elaboran astronomía y calendarios que precisan para sus siembras y cosechas. Por su lado, los pueblos cazadores, pastores o pescadores configuran sus creencias de modo diferente, como expresión de lo que hacen y viven. De modo que un pueblo "cree" acorde a lo que "hace", y no al revés. No se vive de acuerdo a lo que se piensa o se cree, sino que el universo de ideas, saberes y creencias surge de la actividad gracias a la cual el hombre produce lo que come. Resulta muy interesante el vuelco que Marx propone al realzar la praxis, la acción humana, al situarla en el núcleo de lo esencial del hombre. Las ideas que se originan en la cabeza, en última instancia, proceden del trabajo, el sudor y la acción de las manos.

Marx elaboró sus teorías en el contexto de la Revolución Industrial y las enormes transformaciones que produjo. No se trata de repetir textualmente sus teorías ni de forzar la interpretación del presente, como muchos marxistas suelen hacer, pretendiendo que la realidad se amolde a las categorías que Marx desarrolló para explicar aquello que tenía delante de sus ojos. Se trata de imitar su labor analizando, describiendo y desarrollando conceptos creativos, explicativos y operativos ante el escenario del mundo urbano creciente, las inéditas formas de comunicación y relación humanas, las problemáticas políticas y los desafíos contemporáneos relacionados con las nuevas tecnologías, la desigualdad, las migraciones, las guerras y el medio ambiente.

Respecto de lo antropológico, Marx resalta y revaloriza la materialidad humana y su praxis. Si la tradición filosófica, de una u otra forma, acentuó la racionalidad como lo esencial y específico del ser humano, Marx corre el foco y sitúa en el centro al trabajo y la actividad transformadora del mundo. Lo específico del ser humano no es ser "una cosa que piensa" sino "un ser que trabaja". Las consecuencias de este reposicionamiento de lo humano son de tremenda relevancia a todo nivel y en todas las dimensiones de la existencia personal y social.

Textos de Marx y Engels

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro–hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.
Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.
El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

La ideología alemana

Evolución, orden y progreso positivista

En un marco político caracterizado por el creciente protagonismo burgués y el imperialismo colonial eurocéntrico derivado del proceso industrializador, el auge del Positivismo del siglo XIX condujo hacia la especialización de saberes y a una nueva constitución formal de las ciencias humanas, sociales y/o del espíritu. En continuidad con el empirismo y el auge de las ciencias físicas, el Positivismo produjo un distanciamiento entre los enfoques antropológicos de la teología, la filosofía, las ciencias naturales y las sociales. Respecto de las ciencias, por un lado, la biología y el mundo de la medicina expandieron el conocimiento acerca de la condición natural del ser humano y, en relación con su desarrollo cultural y social, se fueron configurando con sus campos propios la antropología, dedicada al estudio del hombre "primitivo", mientras que la sociología se focalizó en el estudio del hombre "civilizado".

La epistemología positivista expuesta por Comte concebía al hombre en un trayecto que se inicia en el salvajismo y la barbarie, para dirigirse en marcha ascendente hacia la civilización. En tal sentido, estableció que el desarrollo evolutivo humano se debe al progreso del

conocimiento, que transita tres etapas clave: la teológica ("mitológica"), la filosófica ("metafísica") y la científica ("positiva"). De esta manera, se consideró que solamente el conocimiento científico tenía verdadero alcance y valor, las otras formas cognoscitivas eran instancias superadas y excluidas por el advenimiento del conocimiento "positivo". De ahí que se priorizó la ciencia como única forma de conocimiento válido, al que se consideró fundamentalmente regido por el método de las ciencias naturales, con fuerte impronta experimental.

Por su parte, si bien las ciencias humanas y sociales pueden situar sus orígenes remotos en la "República" de Platón, la "Política" de Aristóteles y las "Historias" de Herodoto y Tucídides, entre otros, se abrieron nuevos caminos acordes al espíritu positivista de la época. Por eso, los estudios humanos y sociales de ese período estuvieron teñidos de naturalismo y biologicismo, desdeñando los aportes de la filosofía y la teología, considerados saberes perimidos propios de etapas ya dejadas atrás.

El desarrollo de las denominadas por entonces "ciencias antropológicas" estuvo profundamente ligado al fuerte impulso imperialista por parte de Europa, en el marco de la expansión de su capitalismo industrial. En ese contexto, surgieron investigadores que analizaban a los pueblos colonizados. Este "estudio de los primitivos", de los "otros", de las culturas "exóticas" se inscribió como un nuevo jalón en la tradición de los estudios culturales de los griegos, los romanos y en particular, los misioneros en América. En la mentalidad colonialista y etnocéntrica europea, el hombre es fruto de una evolución que va de la barbarie hacia la civilización y es misión de los "civilizados" ayudar a los "salvajes" a superar los obstáculos que les impiden desarrollar sus potencialidades para ser plenamente humanos. Esta lógica evolutiva eurocéntrica justificaba la dominación colonial, que fue ejercida de manera directa e incontenible sobre África y Asia y, de manera menos formal, aunque suficientemente efectiva, sobre las naciones americanas recientemente emancipadas de España y Portugal. Todo esto en el marco del capitalismo industrial y su expansión comercial, que fue configurando la división internacional del trabajo y reforzó así el centralismo de Europa y la sujeción de los pueblos periféricos, proveedores de materias primas para ser industrializadas por el mundo civilizado. Es en ese contexto político, económico y cultural que se constituyó la "Antropología" como ciencia, a partir de la creación de numerosas instituciones que promovían el estudio de los pueblos dominados que se encontraban en diferentes "grados" de evolución. Esa antropología se desarrolló en dos direcciones: en contacto con las ciencias naturales se ocupó de reconstruir el camino evolutivo del hombre a partir de otras especies previas, al estudio de fósiles y a los aspectos biológicos del hombre. El otro camino de conocimiento

estuvo vinculado a la dimensión cultural o etnología, que se dedicó a investigar las creencias, organización y costumbres de los pueblos sobre los cuales se ejercía el dominio, un saber funcional para la sujeción colonial.

En cuanto a la línea biológica, sobre la base del evolucionismo ya planteado en el "Siglo de las Luces" por Buffon y Lamarck, Darwin desarrolló su teoría durante el siglo XIX con un importante despliegue de elementos empíricos obtenidos en sus vastas expediciones como naturalista. En "El origen de las especies" (1859) planteó sus conceptos evolucionistas en referencia a los seres vivientes. Lamarck ya había explicado la evolución de las especies a partir del desarrollo de los órganos para adaptarse a los cambios ambientales (ejemplo: se alargan progresivamente los cuellos de las jirafas para alcanzar alimento situado en altura). Por su parte, Darwin interpreta que las especies desarrollan múltiples variantes a lo largo del tiempo y, dadas las condiciones imperantes, se produce una selección natural que provoca que ciertas variedades prosperen más que otras. Los individuos que mejor se adapten a los cambiantes contextos se reproducirán exitosamente, mientras que otros no sobrevivirán (ejemplo: entre las jirafas, algunas tienen cuellos más largos que otras; en ambientes con alimentos en altura las jirafas con cuellos largos son exitosas, se reproducen y prosperan, mientras que las demás se van extinguiendo).

En "El origen del hombre" (1871) y en "La expresión de las emociones en el hombre y los animales" (1872), Darwin desarrolló las implicancias de sus teorías biológicas para el campo específicamente referido a la especie humana, una más en el conjunto de los seres vivientes. En tanto ser orgánico, está regido por mecanismos similares a los de cualquier otra especie. El ser humano resulta, en las teorías evolucionistas, un producto de variaciones a partir de especies y formas previas. Obviamente, estos conceptos rompían con la tradición judeocristiana que otorgaba al hombre un lugar especial, preeminente, dado por el "soplo divino" desde el acto creador. En el darwinismo, la relevancia del espíritu queda inmersa en la materialidad de una corporeidad más en el universo físico.

Estas teorías de tipo biológico tuvieron su lógico correlato respecto de la consideración de la vida humana y social. El propio Darwin distinguió entre dos clases de "razas humanas": las "salvajes" y las "civilizadas". Las diferencias entre ambas tienen fundamentos biológicos, como puede observarse en el tamaño del cerebro. Sostuvo que la propagación de las "razas inferiores" causaría un "grave detrimento de la especie humana". Pero a lo largo del tiempo, las razas civilizadas se impondrían.

Textos de Darwin

Como de cada especie nacen muchos más individuos de los que pueden sobrevivir, y como, en consecuencia, hay una lucha por la vida, que se repite frecuentemente, se sigue que todo ser, si varía, por débilmente que sea, de algún modo provechoso para él bajo las complejas y a veces variables condiciones de la vida, tendrá mayor probabilidad de sobrevivir y, de ser así, será naturalmente seleccionado.
(…)
Hay grandeza en esta concepción según la cual la vida, con sus diferentes fuerzas, ha sido originalmente exhalada en nuevas formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un principio tan sencillo, una infinidad de las formas más bellas y portentosas.
(…)
Este principio, por el cual toda ligera variación, si es útil, se conserva, lo he denominado yo con el término de selección natural, a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre; pero la expresión frecuentemente usada por Herbert Spencer de la supervivencia de los más aptos es más exacta y es algunas veces igualmente conveniente. Hemos visto que el hombre puede, indudablemente, producir por selección grandes resultados y puede adaptar los seres orgánicos a sus usos particulares mediante la acumulación de variaciones, ligeras pero útiles, que le son dadas por la mano de la Naturaleza; pero la selección natural, como veremos más adelante, es fuerza siempre dispuesta a la acción y tan inconmensurablemente superior a los débiles esfuerzos del hombre como las obras de la naturaleza lo son a las del arte (…) Contemplamos la faz de la naturaleza resplandeciente de alegría, vemos a menudo superabundancia de alimentos; pero no vemos, u olvidamos, que los pájaros que cantan ociosos a nuestro alrededor viven en su mayor parte de insectos o semillas y están así constantemente destruyendo vida; olvidamos con qué abundancia son destruidos estos cantores, sus huevos y sus polluelos por las aves y mamíferos rapaces; no siempre tenemos presente que, aun cuando el alimento puede ser en este momento muy sobrado, no ocurre esto así en todas las estaciones de cada uno de los años sucesivos.

El origen de las especies

Entre los salvajes, los individuos débiles en cuerpo y mente desaparecen muy pronto, y los que sobreviven se distinguen comúnmente por su vigorosa salud. Nosotros, los hombres civilizados, en cambio, nos esforzamos por frenar el proceso de eliminación; construimos asilos para los imbéciles, los mutilados y los enfermos; legislamos sobre la mendicidad y nuestros médicos apelan a toda su habilidad para conservar el mayor tiempo posible la vida de cada individuo. Hay muchísimas razones para creer que la vacuna ha salvado la vida a millares de personas que, por la debilidad de su constitución, hubieran sucumbido a los ataques de la viruela. En consecuencia, los miembros débiles de las sociedades civilizadas propagan su especie. Nadie que haya asistido a la cría de animales domésticos dudará que esto debe ser muy perjudicial para la raza humana. Es sorprendente ver la rapidez con la que la falta de cuidado o el cuidado mal llevado a cabo conduce a la degeneración de una raza doméstica, pero exceptuando el caso del hombre mismo, casi nadie sería tan ignorante como para permitir que sus peores animales se reproduzcan.
(…)
La creencia de que existe en el hombre alguna estrecha relación entre el tamaño del cerebro y el desarrollo de las facultades intelectuales se apoya en la comparación de los cráneos de las razas salvajes y las razas civilizadas, de los pueblos antiguos y modernos, y por la analogía de toda la serie de vertebrados.
(…)
Existe en las sociedades civilizadas un obstáculo importante para el incremento numérico de los hombres de cualidades superiores, sobre cuya gravedad insisten Grey y Francis Galton, a saber: que los pobres y holgazanes, degradados también a veces por los vicios, se casan de ordinario a edad temprana, mientras que los jóvenes prudentes y económicos, adornados casi

siempre de otras virtudes, lo hacen tarde a fin de reunir recursos económicos con que sostenerse y sostener a sus hijos. (...) Resulta así que los holgazanes, los degradados y, con frecuencia, viciosos tienden a multiplicarse en una proporción más rápida que los próvidos y en general virtuosos (...) En la lucha perpetua por la existencia habría prevalecido la raza inferior, y menos favorecida sobre la superior, y no en virtud de sus buenas cualidades, sino de sus graves defectos.
(…)
En algún periodo del futuro, no muy distante, como en cuestión de siglos, es casi seguro que «las razas civilizadas del hombre exterminarán y reemplazarán a las razas salvajes en todo el mundo». Al mismo tiempo, los monos antropomorfos, tal como el profesor Schaaffhausen ha señalado, será sin duda exterminados. La ruptura entre el hombre y sus aliados más cercanos entonces será más amplia, porque «intervendrá en el hombre en un estado más civilizado», como podemos esperar, incluso que el de los caucásicos, y algunos monos tan inferiores como el mandril, en lugar de como ahora [pasa] entre el negro o el australiano y el gorila.

El origen del hombre

Además del ámbito de las ciencias biológicas, el Positivismo desarrolló las ciencias antropológicas en el campo de la dimensión social y cultural del hombre. La matriz conceptual básica fue la de evolución. El progreso humano se midió y clasificó en etapas relacionadas a desarrollos técnicos y sociales. El "salvajismo", estado propio de cazadores y recolectores nómadas, es seguido por la "barbarie", etapa de sedentarismo y agricultura incipiente. Por último, se llega a la "civilización", grado más alto del trayecto evolutivo humano. Esta cúspide incluye la organización estatal, conocimientos rigurosos y producción económica que, en su mayor grado, se manifiesta en la industrialización. En tal sentido, queda sentada la primacía de Europa respecto de los demás pueblos. Esta evolución humana a nivel cultural era vista como dependiente de los rasgos biológicos, de manera que la visión positivista en la naciente "Antropología" incluía posturas de tipo racista. Grandes sistematizadores y promotores de estas ideas fueron Morgan y Tylor.

La expresión "darwinismo social" se vincula con la aplicación de conceptos biológicos darwinianos al campo de la vida humana. En la Inglaterra de Darwin, muy efervescente en la época a raíz de los debates provocados por las ideas evolucionistas, Spencer desarrolló el concepto de "supervivencia del más apto" como una forma de aplicar el concepto darwiniano de "selección natural" al mundo humano. El propio Darwin consideró acertada esa expresión.

Spencer se cuenta entre los primeros que estudiaron la sociedad desde un punto de vista evolucionista, planteando una estrecha analogía entre los aspectos biológicos y la vida social, a la que concebía como una suerte de "organismo". Si bien se trata de un autor que destaca fuertemente el poder de la libertad, sus textos denotan un acentuado determinismo mecanicista.

Textos de Spencer

En lugar de ser artificial, la civilización es parte de la naturaleza; toda de una pieza con el desarrollo del embrión o el despliegue de una flor. Las modificaciones que ha sufrido la humanidad y que aún continúa sufriendo, resultan de una ley subyacente en toda la creación orgánica; y mientras la raza humana continúe y la constitución de las cosas permanezca igual, esas modificaciones deben terminar en un estado completo. Tan indudablemente como un árbol se vuelve abultado cuando está solo, y esbelto cuando es parte de un grupo; tan indudablemente como la misma criatura asume las distintas formas de caballo de tiro o caballo de carrera, de acuerdo a si sus hábitos requieren fuerza o velocidad; tan indudablemente como crece el brazo del herrero y se hace gruesa la piel de la mano del obrero; tan indudablemente como el ojo tiende a volverse de largo alcance en el marinero y miope en el estudiante; tan indudablemente como los ciegos adquieren un más delicado sentido del tacto; tan indudablemente como un empleado de oficina adquiere rapidez en la escritura y el cálculo; tan indudablemente como el músico aprende a detectar un error de un semitono entre lo que a otros parece una verdadera babel de sonidos; tan indudablemente como una pasión crece con la indulgencia y se reduce cuando es reprimida; tan indudablemente como se vuelve inerte una conciencia desatendida y activa una que es obedecida; tan indudablemente como hay alguna eficacia en la cultura educativa, o algún significado en términos tales como hábito, costumbre, práctica; así indudablemente serán moldeadas las facultades humanas hacia una completa adecuación al estado social; así indudablemente, deberán desaparecer las cosas que llamamos mal e inmoralidad; así, indudablemente se volverá perfecto el hombre.
(…)
Por el incremento de la población el estado de existencia que denominamos social se ha vuelto necesario. Los hombres, viviendo en este estado, sufren bajo numerosos males. Por hipótesis se sigue que sus caracteres no están completamente adaptados a tal estado. ¿En qué sentido no están adaptados? ¿Cuál es la calificación especial que el estado social requiere? Requiere que cada individuo tenga sólo deseos tales que puedan ser completamente satisfechos sin afectar la capacidad de otros individuos de obtener igual satisfacción. Si los deseos de cada uno no están así limitados; entonces, o todos deben tener ciertos deseos insatisfechos, o algunos deben obtener gratificación para los mismos a expensas de otros. Ambas alternativas, necesitando dolor, implican no adaptación. ¿Pero, por qué no está hecho el hombre adaptado al estado social? Simplemente porque aún retiene parcialmente las características que lo adaptaban a un estado antecedente. Los sentidos en los cuales no está adecuado a la sociedad son los sentidos en los que está adecuado para su vida depredadora original. Sus circunstancias primitivas requerían que sacrificase el bienestar de otros seres al suyo; sus circunstancias presentes requieren que no lo haga y en la medida que aún se le adhiere su viejo atributo, en esa medida está inadecuado para el estado social. (...) En lo concerniente a la posición presente de la raza humana, debemos por lo tanto decir que el hombre necesitaba una constitución moral para adecuarlo a su estado original; que necesita otra para adecuarlo a su presente estado; y que ha estado, está y continuará estando por largo tiempo, en un proceso de adaptación. Por el término civilización queremos significar la adaptación que ya ha tenido lugar. Los cambios que constituyen el progreso son los pasos sucesivos de la transición. Y la creencia en la perfectibilidad humana meramente consiste en la percepción de que, en virtud de este proceso, el hombre eventualmente se adecuará por completo a su modo de vida.
(…)
Es claro que el hombre puede adaptarse al estado social, sólo a través de ser retenido en el estado social. Esto concedido, se sigue que como el hombre ha sido, y es aún, deficiente en aquellos sentimientos que, dictando la conducta justa, previenen el perpetuo antagonismo de los individuos y su consecuente desunión, alguna agencia artificial es requerida, mediante la cual su unión puede ser mantenida. Sólo a través del proceso de adaptación mismo puede ser producido ese carácter que hace espontáneo el equilibrio social. Y, por ende, mientras este proceso está ocurriendo, una instrumentalidad debe ser empleada, primero para atar a

los hombres a un estado asociado y, segundo, para frenar toda conducta que ponga en peligro la existencia de ese estado. Una instrumentalidad tal la tenemos en un gobierno.
(…)
Aquella rigurosa necesidad que, cuando se le permite actuar sobre ellos, se torna un afilado acicate para los haraganes y un freno tan fuerte a los desordenados, estos amigos de los pobres desearían abolir por los gemidos que produce aquí y allá. Ciegos al hecho de que, bajo el orden natural de las cosas, la sociedad está constantemente excretando sus insalubres, imbéciles, lentos, vacilantes, infieles miembros, estos hombres irreflexivos pero bien intencionados abogan por una interferencia que no sólo detiene el proceso purificador sino que hasta incrementa la depravación; alienta absolutamente la multiplicación de los temerarios e incompetentes ofreciéndoles una provisión segura y desalienta la multiplicación de los competentes y previsores, al aumentar la dificultad anticipada de mantener una familia.

El organismo social

Familias y razas entre las cuales esa, incrementalmente difícil, tarea de ganarse la vida no estimula a incrementar la producción están en el camino a la extinción (…) sigue que aquellos que permanecen para continuar la raza deben ser aquellos en los cuales el sentido de auto preservación es más grande –deben ser los "selectos" de su generación–.
(…)
Esos altos sentimientos presupuestos por la mejor auto regulación que son lo único que, en una sociedad mejor, capaz de garantizar que un individuo deje una posterioridad persistente, son, otras cosas siendo iguales, el correlativo de un cerebro más complejo (…) Ya el cerebro de un hombre civilizado es mayor, por alrededor de 30%, que el cerebro de un salvaje.

Principios de Biología

El Positivismo fue un pensamiento hegemónico en la Europa industrial y burguesa, imperialista y etnocéntrica. Si bien no era la única expresión filosófica, fue la más extendida merced a su seductora validación pragmática: los logros de la ciencia y la tecnología parecían dar la razón a los positivistas en su forma de concebir el hombre, el conocimiento, la historia. Progreso, orden, evolución, expansión, universalismo civilizatorio y enorme optimismo por el futuro del ser humano.

El Positivismo se manifestó en múltiples vertientes, incluso el propio marxismo fue una de ellas, ya que, si bien propiciaba cambios revolucionarios respecto de las formas que adquirieron las sociedades burguesas, compartía la visión evolucionista y cientificista. Tales las bases positivistas para la construcción de las sociedades. Y, si bien son innegables múltiples progresos e incontables logros "positivos" del Positivismo, los mismos estuvieron ligados a una concepción reduccionista del hombre y los pueblos, concepción reñida con los propios principios que la modernidad fue desarrollando previamente. En gran parte, esto se debió al abandono de la filosofía por considerarla "metafísica" y "abstracta", dejando al ser humano a merced de las ciencias que, por definición, no se ocupan del hombre integralmente sino fragmentado en abordajes parciales, especializados, sesgados.

El Positivismo penetró profundamente en las naciones americanas surgidas de la independencia del dominio español y portugués, ya que a fines del siglo XIX la generación dirigente que presidió los regímenes oligárquicos que establecieron las bases institucionales de esos estados adhirió fervientemente a esos postulados. El Positivismo encontró en América Latina una de las regiones más propensas para desarrollar su ideario: basta considerar la leyenda presente en la bandera de Brasil para corroborar esta afirmación. En plena etapa de construcción de los estados y sus institucionalidades, la realidad latinoamericana era muy moldeable y así lo entendió la elite dirigente, abrazada al proyecto evolucionista modernizador dependiente de los pueblos "civilizados", que eran vistos por sus propios sometidos como la cima evolutiva a alcanzar. Por eso, América Latina se embarcó en programas que subieran las nuevas naciones al tren del progreso universal liderado por Europa: inmigración, división internacional del trabajo, economía monoexportadora para nutrir la industria europea, nuevos puertos, ferrocarril, telégrafo, aceitada burocracia estatal, censos y correos, legislación, régimen penitenciario moderno, registro civil y, como joya imperecedera, nada menos que la creación y puesta en marcha de un nuevo sistema educativo.

Desde finales del siglo XIX y durante buena parte del siglo XX, los reduccionismos biologicistas tuvieron incidencia sobre la construcción social. Como se ha visto, la rama "cultural" de la antropología, constituida por el sistema científico en la última parte del siglo XIX, fue muy influida conceptualmente por la rama "biológica". De ahí que incluso mucha terminología propia de las ciencias naturales se utilizó para referirse a la vida social: diagnósticos, miembros, órganos y organismos, patología, cuerpo social y otros términos del estilo manifiestan esa dependencia.

Este tipo de concepción sirvió de apoyatura supuestamente científica al racismo, de justificación teórica al imperialismo que los europeos ejercieron en todas las regiones del globo y de andamiaje conceptual para el naciente sistema educativo. Esas improntas han calado profundamente en la concepción antropológica occidental, particularmente por la difusión que tuvieron esas ideas y modelos humanos a través de la escuela. Aunque hoy resulte prácticamente imposible encontrar personas que se definan como "positivistas", se han vulgarizado nociones propias de esa corriente. La mayoría de los egresados del sistema escolar considera que el conocimiento científico es la forma válida del saber (lo "científicamente demostrado") y que las ciencias físicas, las naturales, las "exactas" son más científicas que las ciencias humanas y sociales (ciencias "duras" y "blandas"). También es muy común que sectores medios en el mundo occidental mantengan ideas de tipo evolucionista respecto del desarrollo cultural de los pueblos. Si bien hoy se evita hablar de "salvajes", "bárbaros" y

"civilizados", es frecuente escuchar hablar de pueblos "avanzados" y "atrasados". Implícitamente, aún tiene vigencia y opera en millones de mentes una matriz conceptual en la cual subyace una suerte de "tabla de posiciones" que señala el grado de evolución de pueblos, costumbres y culturas.

¿Respecto a qué? ¿Cuál es el parámetro que mide qué es avance y qué es retroceso? Una cosa es la "evolución tecnológica" y otra muy distinta la "evolución humana". Es una confusión pueril. Sin embargo, se encuentra demasiado extendida.

El típico difusionismo positivista, que enseñaba que la civilización había nacido en la "media luna fértil" y de ahí se fue propagando al resto de la humanidad, aun figura en algunos manuales de historia. Pero, por otra parte, es sostenido implícitamente cuando se habla de "dónde comenzó el manejo del fuego", "cuándo arrancó la escritura", cuál fue el "origen de la agricultura" o la "edad de los metales", etc. Se establecieron periodizaciones y explicaciones evolucionistas basadas en una lógica "centro - periferia", como si determinados "descubrimientos" y "avances" de la humanidad se hubiesen iniciado en un lugar y momento determinado (en general, alrededor del Mar Mediterráneo) y desde ahí se hubiesen difundido al resto, propagándose hacia los márgenes, como el oleaje circular concéntrico producido por la caída de un objeto en un estanque. Tales pensamientos favorecen una mentalidad de centro y periferia que justifica, aún hoy, formas de dominio y dependencia. Todavía circulan enseñanzas y textos escolares en que se habla de "la cuna de la civilización", y es muy común escuchar en Latinoamérica que concepciones o ideas que se desarrollan en algunos pueblos "ya van a llegar" a nuestras tierras, dado que los "avances culturales" proceden de otras latitudes. Esta mentalidad difusionista, que sitúa nuestra región varios escalones por debajo de las naciones poderosas, pervive en gran parte de nuestra sociedad, promoviendo comportamientos miméticos, falta de valoración propia, incapacidad para reconocer y desarrollar las auténticas potencialidades. Muchos autores afirman que esa mentalidad es una herencia del período colonial, aun no suficientemente superado a pesar de las guerras de emancipación y las "declaraciones de independencia" realizadas a lo largo del siglo XIX.

Voces críticas

A pesar de su enorme poder y vigencia, el Positivismo no fue la única expresión del pensamiento, tal como puede verificarse por la resistencia anarquista y también por el testimonio del arte, que manifiesta una crítica muy profunda. A pesar de cierta literatura optimista que divulga los logros de la ciencia y el promisorio futuro humano, tal como se observa en las brillantes historias de Julio Verne, otras obras, muy por el contrario, describen

los rasgos oscuros de la época. Mary Shelley expone el espanto latente, los peligros de la soberbia y la ambigüedad del poder de la ciencia en "Frankestein", mientras que en "Dr. Jeckyll y Mr. Hyde", Stevenson afirma que salvajismo y civilización coexisten en el ser humano, contradiciendo el evolucionismo lineal vigente: a la luz del día, un médico y prolijo hombre de ciencia; por la noche, un irrefrenable y despiadado asesino.

Por su parte, Dostoyevski traza una visión crítica de su presente y una indagación profunda del ser humano en poderosas novelas como "El idiota", "Los demonios", "Memorias del subsuelo", "Crimen y castigo" y "Los hermanos Karamazov", entre otras. Su literatura ha influido en el pensamiento de Nietzsche, Freud y muchos autores existencialistas.

Asimismo, abundan novelas de crítica al conformismo burgués, como "Madame Bovary", de Flaubert, y obras que realizan un reclamo desgarrador ante los efectos sociales del nuevo orden industrial, la injusticia y la explotación: "Los miserables" de Víctor Hugo y "Oliver Twist" de Dickens, entre otras.

Como puede verse, la narrativa ficcional elabora y difunde un discurso diferente al del éxito optimista que cabalga sobre el lema del orden y el progreso. El hombre y la bestia, el monstruo, la peligrosa omnipotencia de la ciencia, la marginalidad urbana y los problemas sociales derivados de un supuesto progreso industrial son presentados como realidades producidas por el sistema, que las esconde bajo una promesa de futuro feliz. La literatura anuncia, profetiza, siembra dudas. En el mismo sentido, se pueden considerar las escasas filosofías contrarias al optimismo reinante, como las trabajadas por Kierkegaard y Schopenhauer.

Una de las más destacadas vertientes filosóficas del siglo XIX es la desarrollada por el danés Sören Kierkegaard. Este autor propuso una línea de pensamiento muy original y crítica del evolucionismo y cientificismo positivistas de su tiempo. Se lo considera un antecedente del existencialismo del siglo XX, porque priorizó una consideración histórica, concreta y dinámica de la existencia del ser humano por encima de definiciones abstractas y esenciales. En lugar de centrarse en el análisis de su naturaleza, prefirió enfocar la existencia con todo el carácter experiencial y dramático. En tal sentido, acentuó la visión del hombre como "posibilidad" por encima del hombre como "realidad". Desde esa plataforma, también sentó las bases de la relación entre existencia, sujeto, angustia, libertad y trascendencia. Considera que la angustia es una nota específica del ser humano, una experiencia de vértigo ante el abismo de la propia existencia y el peso de la libertad. El hombre toma conciencia de la existencia y de la responsabilidad sobre su propio ser, pero sufre porque teme fallar en sus decisiones, camina con "temor y temblor" a través de exigencias e incertidumbres. La angustia no es señal de

desequilibrio, sino de la conciencia y profundidad con que se capta la grandeza y seriedad de la vida.

Su concepción existencial está imbuida de una enorme incidencia de la fe religiosa. De modo que la superación de la angustia consiste en saltar, arrojarse, confiar. La fe permite al hombre abandonarse al plan divino, a la Providencia. Por eso, para Kierkegaard, el compromiso humano con la existencia se concentra en cumplir el mandato del Absoluto sobre su persona. Allí radica el significado de la propia existencia, la plena singularidad que es fuente de soledad existencial, la misión vital, la razón última por la cual ha sido creado. La respuesta a Dios es la realización del ser, que se concreta en la obediencia al proyecto divino. Una potente ontología y ética en la cual el hombre encierra un auténtico misterio que le exige lanzarse a una dimensión trascendente de sí mismo: si ha recibido el ser "de otro" es desde "otro" que ese ser cobra significado, realización y plenitud.

Textos de Kierkegaard

Para mí no es ningún placer proferir juicios sensacionales sobre toda nuestra época en bloque, pero quienquiera que haya observado un poco atentamente a la generación actual estará de acuerdo conmigo si afirmo que el desconcierto que en ella reina y la causa de su angustia y de su inquietud radican sin duda en el hecho de que la certeza esté disminuyendo constantemente, y esto al mismo tiempo que la verdad crece en volumen y en sentido masivo, e incluso en claridad abstracta. Pongamos algunos ejemplos. ¿Qué esfuerzos extraordinarios, tanto metafísicos como lógicos, no se han hecho en nuestros días para encontrar una nueva prueba de la inmortalidad del alma? ¿Una prueba definitiva y que combinara con absoluta justeza todas las anteriores? Y, cosa harto notable, mientras esto sucedía, la certeza no ha dejado de disminuir. Lo que pasa es que la idea de la inmortalidad encierra en sí misma tal poder, tiene en sus consecuencias tanta fuerza y comporta tanta responsabilidad el aceptarla, que casi de seguro transformaría la vida entera del hombre de un modo que se teme. Por eso quiere uno liberarse y tranquilizar su alma forzando el pensamiento para que encuentre una nueva prueba.
(…)
Tanto la superstición como la incredulidad son formas de la no–libertad. En la superstición se le concede a la objetividad un poder similar al de la cabeza de Medusa, es decir, el poder de petrificar la subjetividad. En este caso, la propia esclavización no quiere que se deshaga el hechizo de la objetividad por nada del mundo. En cambio, la más alta y también, aparentemente, la más libre expresión de la incredulidad es la burla. Fáltale precisamente la certeza y por eso se burla.
(…)
La certeza y la interioridad son, pues, la subjetividad, aunque no en un sentido completamente abstracto. En general, la desgracia del saber contemporáneo está en que todo se haya vuelto tan enormemente grandioso. La subjetividad abstracta es exactamente tan difusa e incierta como la objetividad abstracta, y a ambas les falta la interioridad en el mismo grado. Si se habla in abstracto de la cosa anterior, entonces no se la ve claramente, y en este caso es correcto afirmar que la subjetividad abstracta carece de contenido. Pero si se habla de ello in concreto, entonces la cosa es muy clara; pues a la individualidad que quiere hacer abstracción de sí

misma le falta cabalmente interioridad, del mismo modo que le falta a la individualidad que se convierte en un simple maestro de ceremonias.
(…)
El contenido más concreto de una conciencia es cabalmente la conciencia de sí, la conciencia del individuo mismo. Ésta no es la conciencia del yo puro, sino simplemente la conciencia del propio yo, el cual es tan concreto que ningún escritor, ni el del léxico más rico ni el que haya poseído la máxima fuerza en la expresión plástica, ha logrado jamás describir un solo yo semejante, y esto por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva. Esta conciencia del propio yo no es una mera contemplación. Quien crea tal cosa muestra bien a las claras que no se ha entendido a sí mismo. ¿No ha comprobado acaso que él mismo está, simultáneamente, en trance de devenir? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, esta conciencia del yo es un acto, y este acto es a su vez la interioridad. Y tantas veces como la interioridad no responda a esa conciencia, otras tantas tendremos una forma de lo demoníaco, en cuanto que la falta de interioridad se manifieste como angustia de su adquisición.
(…)
El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia. Sin embargo, esto no hay que entenderlo —como lo suele entender la mayoría de la gente— en el sentido de una angustia por algo exterior, por algo que está fuera del hombre, sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia.
(…)
La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que consuma todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias. A este propósito se puede afirmar que no ha existido ningún gran inquisidor que tuviera preparados tormentos tan espantosos como los de la angustia; y que no ha habido ningún espía que como la angustia supiera atacar con tanta astucia a los sospechosos, precisamente en el momento en que se manifestaban más débiles, o embaucándoles para que ellos mismos se metieran en el garlito como corderos; y, finalmente, que nunca ha habido un juez que con tanta perspicacia acertase a examinar una y mil veces al acusado como lo hace la angustia, la cual no le suelta en ninguna ocasión, ni en las diversiones, ni en medio del bullicio, ni en el trabajo, ni durante el día, ni durante la noche. El educando de la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud. Por eso la posibilidad es la más pesada de todas las categorías.
Es verdad que generalmente se suele afirmar lo contrario, que la posibilidad es muy ligera y que la realidad es muy pesada. Pero ¿a quiénes se les oye afirmar semejante cosa? A algunos pobres diablos que no han sabido nunca lo que es posibilidad y que, por otra parte, en cuanto la realidad les ha mostrado bien a las claras que nunca sirvieron ni servirán para nada de provecho, se han puesto a refrescar de un modo falaz una determinada posibilidad. ¡Una posibilidad tan bella y tan encantadora! —a sus ojos, se entiende—, porque en el fondo, tal posibilidad, y esto en el mejor de los casos, no es más que una cierta simplicidad juvenil, de la que más bien deberían avergonzarse. Por esta razón, naturalmente, la idea que ellos tienen de la posibilidad, afirmándola tan fácil, no apunta más que a una posibilidad de dicha, éxito, etc. Pero la posibilidad no es esto.
(…)
No, en la posibilidad es todo igualmente posible, y quien haya sido educado de veras por la posibilidad habrá llegado a comprender con no menor perfección las cosas que nos infunden espanto como las que nos hacen sonreír. Cuando uno de estos hombres haya pasado por la escuela de la posibilidad y sepa, con mayor seguridad que el niño conoce su abecedario, que no puede exigir absolutamente nada de la vida, que el espanto, la perdición y ruina habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano; cuando, por añadidura, uno de estos hombres haya comprobado a fondo que cualquier angustia que llegó a sobrecogerle en un momento dado no dejó tampoco de volver a la cita en el momento siguiente…, entonces, sin duda, este

hombre dará otra explicación de la realidad, la ensalzará y se acordará, incluso cuando la realidad sea más aplastante, que a pesar de todo ella es muchísimo más ligera que lo era la posibilidad. Solamente la posibilidad puede educar de esta manera.
(…)
Lo que estoy diciendo quizá les parezca a muchos un discurso sombrío y mediocre. No me extraña, pues se trata de gentes que incluso se jactan de no angustiarse nunca.

El concepto de la angustia

Frontera entre dos siglos

A fines del siglo XIX, también en una línea profundamente crítica hacia la doctrina hegemónica de Hegel, el idealismo y el Positivismo, Nietzsche se dedicó a rastrear los orígenes de la cultura occidental. En su visión historicista y hermenéutica, filosofa "a martillazos", según su propia expresión, utilizando un lenguaje mordaz, incisivo, ácido y provocador, con la intención de destruir la herencia cultural que oprime a su tiempo.

Realizó una genealogía con foco en sus dos raíces centrales, la griega y la cristiana. Ambas visiones han encorsetado al hombre a partir de principios, valores y definiciones esencialistas que no son verdades que expresan realidades metafísicas, sino meras palabras fruto de situaciones sociales e históricas que, por inercia e imposición, continúan rigiendo más allá de sus tiempos. Su llamado al "superhombre" invita a la superación de lo establecido y del esquema de "rebaño" impuesto. El hombre debe ir "más allá del hombre", animarse a no limitarse a realizar el ideal humano que se encuentra socialmente instalado. Puede trascender lo heredado, no ceder ante los límites impuestos, dejar fluir la potencia de su naturaleza. La antropología de Nietzsche, en definitiva, es una tarea ineludible que consiste en la crítica de la antropología vigente. El hombre debe desplegar su voluntad de poder para generar sus propias verdades y moral, a partir de su experiencia y de su capacidad de razonamiento, pero también de sus impulsos, sentimientos y pasiones.

Nietzsche asigna a Sócrates y Platón la responsabilidad por la victoria de lo "apolíneo" (el dios Apolo representa lo racional, lo simétrico, armónico y virtuoso) sobre lo "dionisíaco" (Dioniso encarna lo pasional, pulsional, genuino, vital). Así, el legado del mundo griego, junto a la mansedumbre cristiana y a su esperanza puesta en un más allá, engendraron la cultura que Nietzsche tanto cuestiona. Su filosofía, expuesta de modo muchas veces asistemático, literario y vertiginoso, exalta la fuerza vital del ser humano, el flujo incontenible de su ser y su voluntad de poder. Toda esa energía natural es sometida a control y limitación por las creaciones humanas que disciplinan al hombre y restringen su ser. "Dios ha muerto", por tanto, ya no se puede pecar contra el "cielo". Más bien, insiste, hay que dejar de pecar contra la "terrenalidad"

humana, que se vio sepultada por la felicidad, la razón, la virtud, la moderación y la justicia. En Nietzsche hay un profundo rescate de lo instintivo y pasional, considerada por él como una dimensión enterrada de la naturaleza humana. Esa energía vital constituye un poder reprimido, que no puede ser desplegado por la imposición de una racionalidad opresora. En esa línea, el filósofo incluso elogia la irracionalidad y la demencia, en abierta rebeldía a su tiempo.

Resulta particularmente inquietante este golpe a la inercia de una tradición antropológica occidental, que durante siglos mantuvo continuidad en exaltar la racionalidad como elemento distintivo de lo humano. Esa cultura es la denostada por Nietzsche, que denuncia el reduccionismo racionalista, porque mutila la energía natural del ser humano, sea por vía filosófica desde Platón, sea por vía teológica a causa de la expansión cristiana. Ambas vertientes son "despreciadoras de la vida" y transforman al hombre en un ser lastimosamente artificial, alejado de su genuina naturaleza. El llamado es a "permanecer fieles a la tierra".

El nihilismo de Nietzsche debe ser entendido desde esta perspectiva vitalista. La falta de sentido y la ausencia de una meta para la existencia no pretenden rebajar la vida humana, sino despojarla de falsas orientaciones prefijadas. El ser humano no tolera el vacío existencial, es incapaz de aguantar el nihilismo real en que se desenvuelve su ser. Precisa dar sentido a la existencia: por eso fabrica dioses, proyecta valores, mendiga consuelo y orienta su existencia hacia horizontes pretendidamente trascendentes. Hay que despertar y dejar atrás los sueños inventados. Una vez que se ha descubierto que eran sueños, ya no tiene sentido pretender seguir soñando. El hombre debe despertar, atreverse a la verdad y estar dispuesto a soportarla. El superhombre nietzscheano se reviste de valentía y fortaleza para abrazar el nihilismo sin ceder a la tentación del consuelo que brinda un "más allá" venturoso, sin amoldarse a mapas prefabricados que prometen conducir a buen puerto, sin dejarse disciplinar por teorías, valores y mandatos que cercenan su voluntad de poder y la suplantan por un patético espíritu gregario, una mentalidad de rebaño que clama por un pastor, una actitud indigna que ofende el impulso vital del ser humano. Nietzsche invita a la desmesura, la demencia, la ruptura. La libertad le permite al hombre cobrar auténtica autonomía, ser "sí mismo", afrontar desnudo la intemperie.

El precio es alto, pero vale la pena.

Textos de Nietzsche

Cuando Zaratustra llegó a la primera ciudad, situada al borde de los bosques, encontró reunida en el mercado una gran muchedumbre: pues estaba prometida la exhibición de un volatinero. Y Zaratustra habló así al pueblo: Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.

Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y aun ahora es el hombre más mono que cualquier mono.

Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas?

¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con El han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!

En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra.

¡Oh!, también esa alma era flaca, fea y famélica: ¡y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma!

Mas vosotros también, hermanos míos, decidme: ¿qué anuncia vuestro cuerpo de vuestra alma? ¿No es vuestra alma acaso pobreza y suciedad y un lamentable bienestar?

En verdad, una sucia corriente es el hombre. Es necesario ser un mar para poder recibir una sucia corriente sin volverse impuro.

Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio.

¿Cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea, y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud.

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi felicidad! Es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar. ¡Sin embargo, mi felicidad debería justificar incluso la existencia!»

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi razón! ¿Ansía ella el saber lo mismo que el león su alimento? ¡Es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar!»

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi virtud! Todavía no me ha puesto furioso. ¡Qué cansado estoy de mi bien y de mi mal! ¡Todo esto es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar!»

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi justicia! No veo que yo sea un carbón ardiente. ¡Mas el justo es un carbón ardiente!»

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi compasión! ¿No es la compasión acaso la cruz en la que es clavado quien ama a los hombres? Pero mi compasión no es crucifixión.»

¿Habéis hablado ya así? ¿Habéis gritado ya así? ¡Ah, ojalá os hubiese yo oído gritar así!

¡No vuestro pecado –vuestra moderación es lo que clama al cielo–, vuestra mezquindad hasta en vuestro pecado es lo que clama al cielo!

¿Dónde está el rayo que os lama con su lengua? ¿Dónde la demencia que habría que inocularos?

Mirad, yo os enseño el superhombre: ¡él es ese rayo, él es esa demencia!

Así habló Zaratustra

Mi nueva vía hacia la afirmación: la filosofía tal como la he entendido y vivido hasta ese momento, consiste en la investigación voluntaria de los aspectos, aún de los aborrecidos y despreciados, de la existencia. Por la larga experiencia que semejante peregrinación a través de los glaciares y desiertos me ha proporcionado, aprendí a mirar de otro modo todo lo que hasta ahora ha sido considerado la filosofía; poniéndose muy en claro para mí la secreta historia de la filosofía, la psicología de sus más ilustres representantes. «¿Cuánta verdad soporta un espíritu, hasta cuánta verdad se atreve?», esa fue para mí la pregunta clave para considerar los valores. El error es una cobardía... Toda conquista del conocimiento es consecuencia del valor, de la dureza consigo mismo, de la pureza para consigo mismo... Una filosofía experimental tal como yo la vivo, empieza por suprimir, a título de experimento, incluso la posibilidad misma del pesimismo absoluto, sin querer decir con esto que se detenga en una negación, en un no, en una voluntad de negación. Más que esto, lo que quiere es penetrar hasta lo contrario, hasta una afirmación dionisíaca del universo tal como es, sin posibilidad alguna de sustracción, de excepción o de elección. Ella quiere el ciclo eterno: las mismas cosas, la misma lógica o el mismo ilogismo de los encadenamientos. Estado supremo que pueda alcanzar un filósofo: una actitud dionisíaca frente a la existencia; mi fórmula para ello es «amor fati».

Esto implica que los aspectos hasta ahora negados de la existencia se conciben no sólo como necesarios, sino como deseables; y deseables no sólo con respecto a los aspectos hasta ahora afirmados (de los que son el complemento o la condición), sino por ellos mismos, porque son los aspectos más poderosos, más fecundos, más verdaderos de la existencia, aquellos en los que se manifiesta mejor su voluntad.

Asimismo, será preciso valorar más exactamente los aspectos que hasta ahora han sido los únicos afirmados de la existencia; comprender de dónde procede esa afirmación y cuán poco convincente es para una valoración dionisíaca de la existencia; yo he desenterrado y he comprendido la fuerza que pronuncia esa afirmación (el instinto de los que sufren, por una parte, el instinto de rebaño, por otra parte, y, en tercer lugar, el prejuicio de la mayoría contra las excepciones).

Descubrí así hasta qué punto una raza más vigorosa debería proyectar en un sentido totalmente distinto la idea que se hiciera de una humanidad superior y magnificada: debería

concebir unos seres superiores, más allá del bien y del mal, más allá de aquellos valores que no pueden disimular su origen, pues proceden de la esfera del sufrimiento, del rebaño y de lo vulgar.

Voluntad de poder

Las ideas de Nietzsche fueron muy influyentes en el siglo XX. Por una parte, las elaboraciones de Freud, en las que se percibe esa influencia, fueron contrarias a la mentalidad positivista en la medida que presentó al hombre no como un ser racional, dueño absoluto de sí mismo, sino como un ser atravesado por las pulsiones irracionales provenientes de una dimensión inconsciente, como así también por la presión de mandatos culturales e imperativos morales. Lo apolíneo y lo dionsíaco se encuentran entretejidos en la persona, al igual que lo salvaje y lo bárbaro, condiciones humanas que los positivistas habían puesto en los extremos del desarrollo evolutivo histórico. Ya Stevenson, en "Dr. Jeckyll y Mr. Hyde", había mostrado que la civilización y la barbarie coexisten en el mismo ser y se solapan como el día y la noche. Esto mismo se manifestará de modo explosivo en La Gran Guerra de 1914–1918, que sometió a toda una generación, criada en un ambiente positivista y optimista, a una crisis impensada: los europeos civilizados se mataron como salvajes a punta de bayonetas. El gran golpe al Positivismo no lo habían podido dar los filósofos, literatos, artistas y anarquistas que se habían opuesto a él. El mundo de progreso y novedad tecnológica parecía dar la razón al Positivismo. Pero la experiencia de la guerra sí logró cuestionar el evolucionismo unilineal y eurocéntrico: el progreso positivista expresado en la potencia del ferrocarril se estrelló contra las trincheras.

Freud será fundamental en la visión antropológica del siglo XX. Sus teorías son fruto de la modernidad a la vez que constituye, al igual que Nietzsche, una profunda crítica al ideario moderno. El mismo Freud, un científico criado por el Positivismo, expone que la ciencia moderna asestó al hombre tres golpes terribles en la visión que tiene de sí mismo: por un lado, el heliocentrismo de Copernico mostró que el ser humano no es el centro del universo; más adelante, Darwin dio por tierra la visión del hombre como un ser especial, hecho a imagen divina y diametralmente diferente del resto, al mostrar que el ser humano es producto de un proceso evolutivo emparentado con otros mamíferos; por último, el propio Freud asestó el último golpe, al mostrar que el hombre no es tan racional ni tan dueño de sí como se cree, sino que en él actúan fuerzas que no conoce ni domina completamente. El inconsciente es una zona de su psiquis que escapa a su propio control. Por tanto, el ser humano no es centro del universo, tampoco es el señor cuasi divino del mundo, ni siquiera es verdaderamente dueño de sí mismo. El ideal moderno de hombre fue desbaratado por la propia ciencia que la modernidad tanto

promovió: la física, la biología y la psicología le causaron heridas mortales a la idea que tenía de sí mismo.

El salvajismo y la civilización como términos de la evolución positivista fueron reinterpretados por Nietzsche acudiendo a los rasgos apolíneos y dionisíacos del ser humano. Por su parte, Freud lo sistematizó en la estructura psíquica del hombre: el ello (instancia inconsciente, mundo de pulsiones y deseos), el yo (instancia mediadora, núcleo voluntario y consciente de la persona) y el superyó (instancia moral, mandatos parentales, normas culturales). Si en Nietzsche coexisten voluntad de poder y nihilismo, el correlato en Freud lo constituye un irrefrenable impulso vital coexistiendo junto a una inextinguible pulsión de muerte. Fuerzas contrarias, pero inseparablemente unidas. La ambigüedad, contradicción y conflictividad son caracteres inherentes a la persona humana. Las catastróficas experiencias humanas del siglo XX parecen dar pruebas de ello y contradecir el horizonte optimista soñado por el Positivismo. En la gran pantalla de la historia, la proyección de los repugnantes acontecimientos destructivos del ser humano hacia el ser humano, han manifestado una triste y elocuente antropología.

Textos de Freud

El narcisismo general, el amor propio de la Humanidad, ha sufrido hasta ahora tres graves ofensas por parte de la investigación científica:

a) El hombre creía al principio, en la época inicial de su investigación, que la Tierra, su sede, se encontraba en reposos en el centro del Universo, en tanto que el Sol, la Luna y los planetas giraban circularmente en derredor de ella. Seguía así ingenuamente la impresión de sus percepciones sensoriales, pues no advertía ni advierte movimiento alguno de la Tierra, dondequiera que su vista puede extenderse libremente, se encuentra siempre en el centro de un círculo, que encierra el mundo exterior. La situación central de la Tierra le era garantía de su función predominante en el Universo, y le parecía muy de acuerdo con su tendencia a sentirse dueño y señor del Mundo.

La destrucción de esta ilusión narcisista se enlaza, para nosotros, al nombre y a los trabajos de Nicolás Copérnico en el siglo XVI. Mucho antes que él, ya los pitagóricos habían puesto en duda la situación preferente de la Tierra, y Aristarco de Samos había afirmado, en el siglo III a. de J.C., que la Tierra era mucho más pequeña que el Sol, y se movía en derredor del mismo. Así, pues, también el gran descubrimiento de Copérnico había sido hecho antes de él. Pero cuando fue ya generalmente reconocido, el amor propio humano sufrió su primera ofensa: la ofensa cosmológica.

b) En el curso de su evolución cultural, el hombre se consideró como soberano de todos los seres que poblaban la Tierra. Y no contento con tal soberanía, comenzó a abrir un abismo entre él y ellos. Les negó la razón, y se atribuyó un alma inmortal y un origen divino, que le permitió romper todo lazo de comunidad con el mundo animal. Es singular que esta exaltación permanezca aún ajena al niño pequeño, como al primitivo y al hombre primordial. Es el resultado de una presuntuosa evolución posterior. En el estadio del totemismo, el primitivo no

encontraba depresivo hacer descender su estirpe de una estirpe animal. El mito, que integra los residuos de aquella antigua manera de pensar, hace adoptar a los dioses figura de animales, y al arte primitivo crea dioses con cabeza de animal; acepta sin asombro que los animales de las fábulas piensen y hablen (...)

Todos sabemos que las investigaciones de Darwin y las de sus precursores y colaboradores pusieron fin, hace poco más de medio siglo, a esta exaltación del hombre. El hombre no es nada distinto del animal ni algo mejor que él; procede de la escala zoológica y está próximamente emparentado con unas especies, y más lejanamente, a otras. Sus adquisiciones posteriores no han logrado borrar los testimonios de su equiparación, dados tanto en su constitución física como en sus disposiciones anímicas. Esta es la segunda ofensa –la ofensa biológica– inferida al narcisismo humano.

c) Pero la ofensa más sensible es la tercera, de naturaleza psicológica. El hombre, aunque exteriormente humillado, se siente soberano en su propia alma. En algún lugar del nódulo de su yo se ha creado un órgano inspector, que vigila sus impulsos y sus actos, inhibiéndose o retrayéndose implacablemente cuando no coinciden con sus aspiraciones. Su percepción interna, su conciencia, da cuenta al yo en todos los sucesos de importancia que se desarrollan en el mecanismo anímico, y la voluntad dirigida por estas informaciones ejecuta lo que el yo ordena y modifica aquello que quisiera cumplirse independientemente. Pues esta alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos, que tienden, independientemente unos de otros, a su cumplimiento correlativamente a la multiplicidad de los instintos y de las relaciones con el mundo exterior. Para la función es preciso que la instancia superior reciba noticia de cuanto se prepara, y que su voluntad pueda llegar a todas partes y ejercer por doquiera su influjo. Pero el yo se siente seguro, tanto de la amplitud y fidelidad de las noticias como de la transmisión de sus mandatos. En ciertas enfermedades, y desde luego en las neurosis por nosotros estudiadas, sucede otra cosa. El yo se siente a disgusto, pues tropieza con limitaciones de su poder dentro de su propia casa, dentro del alma misma. Surge de pronto pensamientos que no se sabe de dónde vienen, sin que tampoco sea posible rechazarlos. Tales huéspedes indeseables parecen incluso ser más poderosos que los sometidos al yo; resisten a todos los medios coercitivos de la voluntad, y permanecen impertérritos ante la contradicción lógica y ante el testimonio contrario de la realidad. O surgen impulsos, que son como los de un extraño, de suerte que el yo los niega, pero no obstante ha de temerlos y tomar medidas precautorias contra ellos. Una dificultad del psicoanálisis.

Lección XVIII: La fijación al trauma. Lo inconsciente

La verdad oculta tras todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo, sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus* (el hombre es el lobo del hombre): ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?

El malestar de la cultura

Para poder vivir unidos en paz, los hermanos victoriosos renunciaron a las mujeres, a las mismas por las cuales habían muerto al padre, y aceptaron someterse a la exogamia. El poder del padre estaba destruido; la familia se organizó de acuerdo con el sistema matriarcal. La actitud afectiva ambivalente de los hijos hacia el padre se mantuvo en vigencia durante toda

la evolución posterior. En lugar del padre se erigió determinado animal como tótem, aceptándolo como antecesor colectivo y como genio tutelar; nadie podía dañarlo o matarlo; pero una vez al año toda la comunidad masculina se reunía en un banquete, en el que el tótem, hasta entonces reverenciado, era despedazado y comido en común. A nadie se le permitía abstenerse de este banquete, que representaba la repetición solemne del parricidio, origen del orden social, de las leyes morales y de la religión.

Moisés y la religión monoteísta

Basándonos en reflexiones teóricas, apoyadas en la biología, supusimos la existencia de un instinto de muerte, cuya misión es hacer retornar todo lo orgánico animado al estado inanimado, en contraposición al eros, cuyo fin es complicar la vida y conservarla así por medio de una síntesis cada vez más amplia de la sustancia viva, dividida en particular. Ambos instintos se conducen en una forma estrictamente conservadora, tendiendo a la reconstitución de un estado perturbado por la génesis de la vida, génesis que sería la causa tanto de la continuación de la vida como de la tendencia a la muerte. A su vez, la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias. La cuestión del origen de la vida sería, pues, de naturaleza cosmológica, y la referente al objeto y fin de la vida recibirá una respuesta dualista.

El yo y el *ello*

Es fundamental registrar que tanto Nietzsche como Freud integran a sus teorías la verdad presente en el "mythos" de pueblos antiguos. No adhirieron al cientificismo positivista, de modo que evitaron caer en los reduccionismos gnoseológico y ontológico imperantes por entonces. Por eso, fueron capaces de descubrir y reinterpretar la hondura de verdad humana presente en mitos, tradiciones ancestrales y fuentes literarias. Enriquecieron el "logos" con la profundidad del "mythos", elaborando pensamientos sistemáticos y rigurosos que tuvieron honda incidencia en el siglo XX.

Esto es manifestación de una cuestión paradojal de la época: las ciencias humanas y sociales, que en la epistemología positivista estaban oprimidas por las naturales y su método, debieron luchar para sacudir esa sujeción, afirmando que su objeto de estudio, nada menos que el ser humano, no podía ser tratado del mismo modo que los entes exclusivamente materiales, la realidad inerte o los demás seres vivientes. Por eso, se propusieron nuevos métodos y, en oposición al Positivismo imperante, la joven sociología, la historia y la antropología cultural diseñaron lentamente una metodología científica distinta, en la que no se pretendía "explicar" y "demostrar" de forma "objetiva" y causal a través de teorías pretendidamente infalibles, sino "comprender" e "interpretar" el complejo mundo humano, sobre el cual no se pueden establecer leyes científicas incontrastables, dado que interviene la libertad del hombre y de los pueblos. De esta forma, se reconoce la condición cultural e histórica del hombre y la peculiaridad de los abordajes que se requieren para su estudio. Las ciencias humanas y sociales, dada la complejidad de su objeto, atravesado por multiplicidad de factores y un entretejido dinámico

de variables intervinientes, construyeron nuevos procedimientos a fin de alcanzar conocimientos sólidos y rigurosos. Todavía persiste en muchos, como herencia e inercia del propio Positivismo, la creencia de que se trata de saberes "blandos" y no tan "científicos" como los de ciencias "exactas" y/o "duras".

6. El desarrollo del siglo XX

Espíritu, carencia, posición, utopía

En la primera parte del siglo XX algunos autores intentaron evitar escisiones en el tratamiento del hombre, teniendo en cuenta los aportes de las ciencias para su consideración filosófica. En el marco del universo y de los seres vivos: ¿cuál es el lugar del ser humano? ¿Cuál su especificidad? Los nuevos tiempos exigieron un nuevo posicionamiento del hombre.

Max Scheler es considerado por muchos como el iniciador de una antropología filosófica sistemática y propiamente tal, que tiene plenamente en cuenta los aportes de la biología, la cultura y la historia. El título de su obra, que pasó a ser una referencia ineludible, es significativo: "El puesto del hombre en el cosmos" (1928). Para Scheler, la antropología filosófica debe tratar al hombre no solamente como naturaleza, como vida, como voluntad, como sujeto o como razón. El hombre debe ser abordado en su totalidad. La misión de la antropología filosófica es la de explicar, a partir de la estructura fundamental del ser humano, todas las funciones y obras específicamente humanas. A partir de aquí, Scheler otorgó al hombre un lugar especial en el cosmos por su intencionalidad, su apertura al mundo, su libertad y por la capacidad de poder trascender lo inmediato.

De alguna manera "el lugar del hombre en el mundo", la posición del hombre en el conjunto de la totalidad de los entes señala su especificidad, lo que es propio del hombre comparado con los demás entes, lo determinante de su ser y naturaleza. La antropología filosófica no puede desconocer los logros de las ciencias naturales y debe reconocer el punto de partida biológico para intentar una perspectiva comprehensiva que integre los dos aspectos, naturaleza y espíritu, que caracterizan al ser humano.

En el aspecto biológico, Scheler considera que no hay diferencias esenciales entre el hombre y los animales, sino solamente diferencias de grado. Pero la dimensión del espíritu lo separa de la mera animalidad. Por ella, el hombre es el ser capaz de optar, de ser dueño de sus acciones, de "decir no", de desligarse de sus instintos y de cobrar autonomía respecto al medio ambiente y adaptarlo a sus necesidades, en lugar de amoldarse al entorno como hacen el resto de los animales. En resumen, Scheler afirma que, mientras la imaginación, la memoria, la sensibilidad

y el sentimiento son fenómenos vitales no muy distintos de los propiamente biológicos –razón por la cual, en este aspecto, la diferencia entre el hombre y los animales es solamente de grado– en el hombre aparece una dimensión diferente: la dimensión del espíritu, que permite al hombre controlar sus impulsos, de manera que el espíritu se ve potenciado por la capacidad ascética, el dominio de las pasiones e instintos, con la finalidad de posibilitar la trascendencia del hombre respecto del mundo natural y sensible. El espíritu libera al hombre de la sujeción a lo concreto, abre el hombre al mundo trascendente que se expresa en lo religioso y sagrado, el estadio más elevado de la naturaleza humana. Su planteamiento metafísico sigue la tradición, al mantener cierto dualismo entre el cuerpo animado y el espíritu.

A diferencia de Nietzsche, que proclamó el nihilismo en la plenitud de la expansión del dominio europeo durante el auge del Positivismo, imbuido de optimismo antropológico, Scheler, inmerso en una posguerra especialmente destructiva en Europa y particularmente en Alemania, afirma la grandeza humana justamente en un contexto que daría pie al pesimismo antropológico y social. Es significativa la contraposición de ambos autores alemanes, que parecen filosofar a contramano de sus contextos: uno, en medio de la luminosidad del progreso, logró desnudar la falacia oscura de una cultura exitista. El otro, en la amarga noche del sinsentido, logró proclamar la grandeza humana y el poder luminoso del espíritu.

Textos de Scheler

Si se pregunta a un europeo culto lo que piensa al oír la palabra hombre, casi siempre empezarán a rivalizar en su cabeza tres círculos de ideas, totalmente inconciliables entre sí.
Primero, el círculo de ideas de la tradición judeocristiana: Adán y Eva, la creación, el Paraíso, la caída.
Segundo, el círculo de ideas de la antigüedad clásica; aquí la conciencia que el hombre tiene de sí mismo se elevó por primera vez en el mundo a un concepto de su posición singular mediante la tesis de que el hombre es hombre porque posee «razón», logos, fronesis, ratio, mens, etc., donde logos significa tanto la palabra como la facultad de apresar el «qué» de todas las cosas. Con esta concepción se enlaza estrechamente la doctrina de que el universo entero tiene por fondo una «razón» sobrehumana, de la cual participa el hombre y sólo el hombre entre todos los seres.
El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y por la psicología genética y que se han hecho tradicionales también hace mucho tiempo; según estas ideas, el hombre sería un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complicación con que se combinarían en él energía y facultades que en sí ya existen en la naturaleza infrahumana.
Esos tres círculos de ideas carecen entre sí de toda unidad. Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean.

(...)
En ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad. Por eso me he propuesto el ensayo de una nueva antropología filosófica sobre la más amplia base. En lo que sigue quisiera dilucidar tan sólo algunos puntos concernientes a la esencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta, y al singular puesto metafísico del hombre –apuntando una pequeña parte de los resultados a que he llegado.
Ya el término y el concepto de hombre encierran una pérfida anfibología, sin aclarar la cual ni siquiera se puede acometer la cuestión del singular puesto del hombre. La palabra hombre indica en primer lugar los caracteres morfológicos distintivos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos. Es claro que –cualquiera que sea el resultado que ofrezca este modo de formar el concepto de hombre– el ser vivo llamado hombre, no sólo está subordinado al concepto de animal, sino constituye también una provincia relativamente muy pequeña del reino animal. (...) Mas prescindiendo por completo de semejante concepto, que junta en la unidad del hombre la marcha erecta, la transformación de la columna vertebral, el equilibrio del cráneo, el potente desarrollo cerebral del hombre y las transformaciones orgánicas que la marcha erecta tuvo por consecuencia (como la mano de pulgar oponible, el retroceso de la mandíbula y de los dientes, etc.), la misma palabra «hombre» designa en el lenguaje corriente y en todos los pueblos cultos, algo tan totalmente distinto, que apenas se encontrará otra voz del lenguaje humano en que se dé análoga anfibología. La palabra hombre designa, en efecto, asimismo un conjunto de cosas que se oponen del modo más riguroso al concepto de «animal en general» y, por lo tanto, también a todos los mamíferos y vertebrados (...).
Es claro que este segundo concepto del hombre ha de tener un sentido y un origen completamente distintos del primero, que designa sólo un rincón muy pequeño de la rama de los vertebrados. Llamaré a este segundo concepto el concepto esencial del hombre, en oposición a aquel primer concepto sistemático natural. El tema de nuestra conferencia es: si ese segundo concepto, que concede al hombre como tal un puesto singular, incomparable con el puesto que ocupan las demás especies vivas, tiene alguna base legítima.
(…)
La misión de una antropología filosófica es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano... explica todos los monopolios, todas la funciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad. (...) Cuando el hombre se ha colocado fuera de la naturaleza y ha hecho de ella su objeto –y ello pertenece a la esencia misma del hombre y es el acto mismo de su humanización– se vuele en torno suyo estremeciéndose, por decirlo así, y pregunta: ¿Dónde estoy yo mismo? ¿Cuál es mi puesto? (...) En esta vuelta en torno suyo, el hombre hunde su vista en la nada, por decirlo así. Descubre en esta mirada la posibilidad de la «nada absoluta»; y esto le impulsa a seguir preguntando: «¿Por qué hay un mundo?» ¿Por qué y cómo existo «yo»?
(…)
En este punto surge la cuestión decisiva para nuestro problema. Si se concede la inteligencia al animal, ¿existe más que una diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial? ... Aquí es donde los caminos se separan más netamente. Los unos quieren reservar la inteligencia y la elección al hombre y negarlas al animal. Afirman, pues, sin duda, una diferencia esencial; pero la afirman donde, a mi juicio, no existe. Los otros, en especial todos los evolucionistas de las escuelas de Darwin y de Lamarck, niegan que haya una última diferencia entre el hombre y el animal, porque el animal posee ya inteligencia. Son, por tanto, partidarios en una u otra forma, de la gran teoría monista sobre el hombre, designada con el nombre de teoría del homo faber; y no conocen, naturalmente, ninguna clase de ser metafísico, ni metafísica alguna del hombre, esto es, ninguna relación característica del hombre como tal con el fondo del universo.
Por lo que a mi toca, no puedo por menos de rechazar resueltamente ambas doctrinas. Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy

por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados aunque imaginásemos esta inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cualitativamente incluso hasta el infinito. Pero también sería representarse ese quid nuevo, que hace del hombre un hombre, simplemente como otro grado esencial de las funciones y facultades pertenecientes a la esfera vital, ... No. El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido. (...) Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la «evolución natural de la vida», sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento del cual también la «vida» es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron «razón». Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es espíritu.

El puesto del hombre en el cosmos

La obra de Scheler fue profundizada y debatida por enfoques que insistieron en pensar al hombre a partir de perspectivas que priorizan tomar como punto de partida la dimensión biológica del ser humano. En tal sentido, Arnold Gehlen publicó "El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo" (1940), título que manifiesta la continuidad con lo trabajado por Scheler. Más adelante, escribió "Investigaciones antropológicas" (1961). En sus desarrollos, Gehlen procura vencer aquello que interpreta como dualismo en Scheler: el corte entre la dimensión biológica y la espiritual. La originalidad del planteo de Gehlen reside en que, partiendo de la dimensión biológica del ser humano, funda su especificidad en la dimensión cultural. La intencionalidad y sentido del obrar humano no procede de una instancia espiritual autoconsciente, sino que es producto de su experiencia en el mundo. Y una condición central emerge porque el hombre es un ser naturalmente inacabado, un ser biológicamente no especializado: precisa de una larga crianza, una infancia dependiente de los adultos. Esta carencia desde lo biológico potencia la dimensión sociocultural del hombre. El punto de partida de Gehlen es el "estado carencial" a que ya había aludido Herder cuando hablaba de los "fallos y carencias" con que, a diferencia del animal, nace el hombre. ¿Cómo supera el hombre esta "deficiencia"? Herder sostuvo que el hombre supera ese estado naturalmente desventajoso mediante el "lenguaje". Gehlen, en cambio, afirmó que el hombre sale de ese estado por la "acción" que le permite dominar el ambiente para lograr la supervivencia. El hombre, a diferencia del animal adaptado y especializado, se halla en una situación de indefinición, pero una indefinición que es "apertura al mundo". De esa actitud básica, surge una conducta plástica, dinámica y variable con que el hombre construye su propio mundo. El hombre puede orientar

con su acción las pulsiones, sentimientos, impulsos e instintos según sus intereses y necesidades. El hombre se diferencia así del animal porque puede distanciarse de la impresión del estímulo, inhibiendo el impulso a actuar, aplazando acciones y planificando la actuación. No está determinado por el espacio y el tiempo. Su ser naturalmente inacabado es lo que está a la base de su capacidad de reflexión y abstracción. Asimismo, para su actividad vital el hombre requiere de los otros, su ser social está unido a su estado "carencial". De ahí que, por su misma naturaleza biológica, el hombre es un ser cultural. Al respecto, Gehlen afirmó que "el hombre no vive, sino que conduce su vida". Las instituciones sociales, producto de la acción humana, crean su propio ambiente y la vida social.

Además de la línea del "ser carencial" de Herder, Gehlen desarrolló la idea del hombre como "animal no fijado" planteada por Nietzsche. De ahí la capacidad humana de educabilidad, el aprendizaje humano en tanto poder de transformación de la naturaleza. Lo específico, lo propio del hombre, radica en su capacidad de acción. Este principio de la "acción" fue desarrollado no sólo por Gehlen sino que se observa también en el "elan vital" de Bergson y el pragmatismo norteamericano. Así, esta línea antropológica tiende a esfumar el dualismo que estaba en la base de la antropología filosófica desde Platón y que se mantuvo a lo largo de los tiempos en escenarios históricos, autores disímiles y planteos muy diversos. Resulta interesante la forma en que la tradicional escisión entre los "natural–biológico" y lo "social–cultural" queda salvada: lo natural del hombre es su ser cultural. En la "acción" se integran diferentes dimensiones del ser humano que, al ser consideradas de modo estático, no permiten una visión del hombre armónica en su complejidad: cuerpo, naturaleza, pulsiones, inteligencia, sociabilidad, cultura. La "acción" es una categoría que logra presentar una visión integral del hombre evitando la escisión.

Textos de Gehlen

Hace ya mucho tiempo, se observó que el hombre considerado morfológicamente constituye, por así decirlo, un caso excepcional. En los demás casos, los progresos de la naturaleza consisten en la especialización orgánica de sus especies, o sea, en la formación de adaptaciones naturales, cada vez más eficaces, a determinados ambientes. Gracias a su constitución específica, un organismo animal «se mantiene» en una multitud de condiciones a las cuales está «ajustado» sin que vayamos a preguntar aquí cómo se produjo esta armonía. Ahora bien, si se considera al ser humano teóricamente, adviértense algunas características que enumeraremos.

1. Está «orgánicamente desvalido», sin armas naturales, sin órganos de ataque, defensa o huida, con sentidos de una eficacia no muy significativa; los órganos especializados de los animales superan con creces cada uno de nuestros sentidos. No está revestido de pelaje ni

preparado para la intemperie, y ni siquiera muchos siglos de auto observación le han aclarado si en verdad posee instintos, y cuales son. Esto se comprobó hace mucho tiempo; lo señalaron tanto Herder (1772) como Kant (1784). (...) Esta «retardación», a la cual le debe el hombre un exterior como quien dice embrionario, es un elemento aclaratorio sumamente valioso, porque permite comprender también otras propiedades humanas, sobre todo el período desproporcionadamente largo de desarrollo, la prolongada etapa de desvalimiento del niño, la tardía maduración sexual, etc. Todas estas características se engloban bajo el concepto de «falta de especialización», que justifica el describir y comparar al hombre en oposición al animal. (...)

2. Adondequiera que miremos, vemos al ser humano propagado por toda la tierra y sojuzgando cada vez más la naturaleza, a pesar de su desvalimiento físico. No es posible indicar un «ambiente», una suma de condiciones naturales y originarias indispensables para que el hombre pueda vivir, sino que lo vemos «conservarse» en todas partes: en el polo y en el ecuador, en el agua y en la tierra, en el bosque, en el pantano, la montaña y la estepa. Vive como «ser cultural», es decir, de los productos de su actividad previsora, planificada y mancomunada, que le permite procurarse, transformando previsora y activamente, conjuntos muy diversos de condiciones naturales. De ahí que se pueda llamar esfera cultural a la respectiva suma de condiciones iniciales modificadas por su actividad, en las cuales sólo el hombre vive y puede vivir. Por eso, algunas técnicas de obtención y elaboración de alimentos; algunas armas, actividades y medidas comunes organizadas para protegerse de enemigos, de la intemperie, etc., forman parte del haber cultural aún de las civilizaciones más rudimentarias, y en rigor no hay hombres propiamente «primitivos», esto es, sin ningún grado de cultura.

Los productos de esta actividad planificada y transformadora, incluidos los respectivos materiales y recursos intelectuales –ideas, imágenes–, deben contarse entre las condiciones de vida físicas del hombre, enunciado que no rige para ningún animal. Las construcciones del castor, los nidos de las aves, etc., nunca están planificadas de antemano, sino que resultan de actividades puramente instintivas. De ahí que llamar al hombre Prometeo tenga un sentido exacto y razonable.
(...)
Así pues, el hombre es un «ser carencial» orgánicamente (Herder), no apto para vivir en ningún ambiente natural, de modo que debe empezar por fabricarse una segunda naturaleza, un mundo substitutivo elaborado y adaptado artificialmente que compense su deficiente equipamiento orgánico. Esto es lo que hace dondequiera que lo vemos. Vive, como quien dice, en una naturaleza artificialmente convertida por él en inofensiva, manejable y útil a su vida, que es justamente la esfera cultural. También se puede decir que él se ve biológicamente obligado a dominar la naturaleza.
(…)
Les pido recordar como nuevos resultados de Scheler los siguientes: delineó sobre el trasfondo de la vida animal la tesis de la apertura del hombre al mundo; afirmó que lo anímico –esto es, sensibilidad, fantasía, memoria, sentimiento, etc.– serían fenómenos vitales no esencialmente distintos de los propiamente biológicos, mientras que el espíritu significaría decididamente otra cosa. Todo esto era muy convincente y estaba expuesto en forma magistral. Mas de inmediato se ve que, en el fondo, Scheler sólo desplazaba el dualismo, conocido desde antiguo. Este ya no se establecía entre «cuerpo» y «alma», sino entre «espíritu», por un lado, y «cuerpo animado», por otro. Llegó incluso a agudizarlo al extremo de oponer explícitamente el espíritu a la vida.

Antropología filosófica

Este camino de integración de lo biológico y lo cultural es también explorado por Plessner en sus obras: "Los niveles de lo orgánico y el hombre" (1928) y "Antropología filosófica" (1971). Para el autor, es posible hablar de una ambigüedad y vaguedad inherente al ser humano. Por una parte, procura autodeterminarse, sin embargo no conviene volver a intentar una definición sólida y definitiva acerca de su esencia, ya que su existencia misma se realiza en una oscilación constitutiva entre actualidad y potencialidad. Renunciar a definir la esencia del hombre alienta la universalidad humana, en la pluralidad de realizaciones posibles a través de las existencias individuales e históricas.

En el universo de los seres vivientes, Plessner ubica la condición humana de modo particular a partir del concepto de posicionalidad. Las plantas, primer grado de lo orgánico, establecen una unidad con el ambiente, son uno con el entorno. Los animales, segundo grado de lo orgánico, se ubican en el centro del entorno en que se mueven. El ser humano se relaciona con su propia existencia guardando con el entorno una distancia, una relación mediata. Es consciente de sí, lo cual le permite ser activo y configurarse como "ex–céntrico", ya que no se encuentra atado a una posición determinada, sino que la elige y constituye voluntariamente. El ser humano se caracteriza por no estar en el centro, sino que vive una relación equilibrada con el mundo, vinculado al mundo y abierto al mundo. El hombre se distancia de lo inmediato, de lo físico y lo biológico. En este "distanciamiento" consiste la excentricidad del hombre respecto del mundo, Plessner señala que esa relación se encuentra regulada a través de tres leyes antropológicas:

1) La ley de la "artificialidad natural": para el hombre lo natural es lo cultural. Su existencia no está ya "naturalmente dada" sino que es producto de su acción consciente. No plantea que lo cultural es una "compensación" ante carencias "naturales", sino que es constitutivo del ser humano.

2) La ley de la "inmediatez mediada": el hombre transforma todo lo inmediato en algo mediado, esto es, humaniza el mundo que experimenta. El mundo con el cual se relaciona es un mundo transformado y nombrado por él.

3) La ley del "lugar utópico": la artificialidad y la mediación constante del hombre lo impulsan hacia un más allá que está siempre incompleto. Un permanente "por hacer" que abre y proyecta al hombre a la trascendencia.

Estas tres leyes caracterizan la existencia humana en el plano de la historia y de la cultura, características propiamente humanas que Plessner enlaza directamente con el aspecto biológico del ser humano. El tradicional problema de alma y el cuerpo, los dos mundos de Platón, Agustín o Descartes se resuelven en este tipo de antropologías filosóficas con base biológica. Lo que es

propiamente humano se explica en función de una estructura biológica común a los seres vivos. No parte de la definición metafísica de la esencia humana ni de una suerte de reflexión de la interioridad, acto de conciencia y experiencia humana fundante. En tal sentido, Plessner ofrece una clave relacional para comprender el ser humano. Los conceptos que desarrolla, justamente, se vinculan con la "posicionalidad" e interacción del hombre respecto del entorno y de sí mismo.

Esta línea antropológica vinculada a la biología, siguiendo la línea heredada desde Herder, continúa también su desarrollo con conceptos tales como "fetalización" y "retardo morfológico" o los más actuales que hablan de una "posición ontogenética privilegiada", refiriéndose al retraso en la maduración neuromuscular con que nace el infante humano y su incapacidad de valerse por sí en comparación con otros seres. Esto que puede ser visto como limitación, en última instancia resulta ser una ventaja evolutiva ya que exige una crianza prolongada que obliga a la sociabilidad, al cultivo de los lazos humanos, al desarrollo de la comunicación, el lenguaje, el pensamiento, la cultura. En varios autores, la necesidad de "suplir" y "completar" aquello que la naturaleza hace nacer "inconcluso" permite pensar en que lo "cultural" es la forma prevista "naturalmente" para esa acción. Plessner lo presenta como una condición humana propia, no necesariamente dirigida a salvar una "carencia", sino potenciando una naturaleza a partir de capacidades específicas de su "saberse sí mismo". En todo caso, en diferentes desarrollos, se trata de elaboraciones que fortalecen la integración entre lo cultural y lo natural en el ser humano.

Estas visiones implican correlatos en el orden gnoseológico, de modo que la habitual separación entre ciencias "naturales" y "humanas y sociales" no ha de ser rígida, sino que está llamada a encontrar cada vez más puentes de contacto, diálogo e integración. Lo cual, obviamente, se traducirá en una mirada más rica, compleja y sinfónica sobre la persona y la sociedad.

Desde el punto de vista reflexivo, resulta muy interesante considerar de qué forma la "carencia" funciona como motor en la vida humana. Las limitaciones objetivas o subjetivas, en la medida que son conocidas y experimentadas, motivan el desarrollo de actividades, habilidades, actitudes que tienden a superarlas. De manera que, tanto a nivel personal como social, es fundamental descubrir las carencias para alimentar procesos dinamizadores de la vida. En la misma línea, pensar que lo "natural", propio y específico del ser humano no consiste en algo que "está" en el sujeto, sino en "dónde se ubica" y cómo construye su "posición relacional", fortalece la realización humana y su interacción con el entorno, a través de los

vínculos interpersonales, la pertenencia a una red dinámica y la capacidad de "distancia" por la cual no se encuentra obligado a la inmediatez.

De "yectos" a "pro–yectos"

Por otra senda diferentes de la desarrollada por Scheler, Gehlen y Plessner, que procuraron elaborar una antropología filosófica sistemática que integrase los aportes de las ciencias, Heidegger retomó núcleos centrales de Kierkegaard, junto a elementos de la hermenéutica de Nietzsche y la fenomenología de Husserl. De esta forma, abrió nuevos caminos a través de una ontología construida sobre la base de la experiencia existencial humana.

El escenario es una Europa devastada por la Gran Guerra de 1914 – 1918. El optimismo positivista dejó paso a la angustia existencial, el pesimismo y el sin sentido. Lo que no pudieron el debate de ideas ni las proféticas denuncias en el arte, lo logró el espectáculo sangriento de una guerra en la cual el salvajismo enterró la civilización bajo el barro de las trincheras humeantes.

Con su obra "Ser y tiempo" (1927), Heidegger fundamentó la filosofía sobre la base del análisis del tipo de ser que es el hombre. El concepto de "Dasein", ordinariamente traducido al español como "ser–ahí", marca una postura antiesencialista que da prioridad a la existencia, al "estar siendo" de manera histórica, concreta y situada. Ese "Dasein" es un "estar–con" ("Mitsein") y un "estar en el mundo" (In–der–Welt–sein).

La experiencia humana revela un "estar arrojado a la existencia" ("yecto"). Esta constatación provoca angustia. En la lucha por evitar el desasosiego y malestar, el "ser–ahí" puede "caer" en la inautenticidad y perderse en la humanidad, en la totalidad, en la conformidad con lo que se dice y piensa: el "sí–mismo" se disuelve en la "mundanidad" y el "olvido del ser". En cambio, la existencia auténtica implica una "preocupación", cuidado o "cura" ("Sorge") capaz de impulsar las potencialidades del ser: el "Dasein" es proyecto. Se trata de un concepto de ser "abierto" y responsable de sí. De alguna manera, el dinamismo del ser consistiría en un tomar conciencia de estar "arrojado", experimentar la angustia fruto de la conciencia de ser, comprenderse como existente, descubrirse como viviente, todo lo cual impulsa una tarea, un cuidado, una cura que posibilita el proceso–pasaje de "yecto" a "proyecto".

Estas consideraciones no son parte de un tratado de antropología sino de ontología. Heidegger se refiere al ser y evita su determinación esencial humana justamente para marcar su concepción existencial: dinámica, situada, histórica y abierta. Por eso mismo, Heidegger señala las dificultades de una antropología filosófica: si bien desde un punto de vista holístico y antropológico se puede considerar que "nada es comprendido hasta no ser aclarado

antropológicamente" y que "la totalidad del ente puede referirse al hombre en alguna forma", justamente por eso, la antropología resulta tan amplia que parece diluirse en una omnipresencia indeterminada.

Textos de Heidegger

La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del «espíritu» humano. La fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología.
(…)
La esencia interior de la razón humana se manifiesta en aquellos intereses que la mueven siempre, en tanto es humana. «Todo interés de mi razón (tanto lo especulativo como lo práctico) se resume en las tres preguntas siguientes:
1) ¿Qué puedo saber ?
2) ¿Qué debo hacer?
3) ¿Qué me es permitido esperar?»
Estas tres preguntas son las que se han asignado a las tres disciplinas de la metafísica propiamente dicha, es decir, a la metaphysica specialis. El saber humano se refiere a la naturaleza en el sentido más amplio de lo ante los ojos (cosmología), el hacer es la actividad del hombre y concierne a su personalidad y libertad (psicología), el esperar tiende a la inmortalidad como felicidad, es decir, hacia la unión con Dios (teología).
Estos tres intereses originales determinan al hombre, no como ser natural, sino como «ciudadano del mundo». Constituyen el objeto de la filosofía «de intención cosmopolita», es decir, constituyen el campo de la filosofía propiamente dicha. Por eso dice Kant en la introducción a su curso de lógica, donde desarrolla el concepto de la filosofía en general:
«El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas:
1) ¿Qué puedo saber?
2) ¿Qué debo hacer?
3) ¿Qué me es permitido esperar?
4) ¿Qué es el hombre?»
Surge aquí una cuarta pregunta, que se agrega a las tres ya mencionadas (…) Pero Kant no añade simplemente esta cuarta pregunta a las tres anteriores, sino que dice: «En el fondo, todo esto se podría incluir en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última.»
(…)
¿Qué es lo que corresponde a una antropología filosófica? ¿Qué es, en general, la antropología y cómo se convierte en filosófica? Antropología quiere decir ciencia del hombre. Abarca todo lo que puede investigarse acerca de la naturaleza del hombre, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu. Pero en el dominio de la antropología caen no solamente las propiedades del hombre comprobables como ante los ojos, que lo diferencian como especie determinada frente al animal y a la planta, sino también sus disposiciones latentes y las diferencias de carácter, raza, sexo. Y en cuanto que el hombre no se presenta solamente como un ser natural, sino que además actúa y crea, la antropología debe tratar de comprender lo que el hombre, como ser actuante, «hace de sí mismo», lo que puede y lo que debe hacer. Su poder y deber, siempre, estriban finalmente en posiciones básicas, que el hombre como tal puede adoptar, y que nosotros llamamos Weltanschauungen (concepción acerca del mundo), cuya «psicología» abarca el conjunto de la ciencia del hombre.
Como la antropología debe ser una reflexión sobre el hombre bajo su aspecto somático, biológico y psicológico, la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo

(Weltanschauungen) deben convergir en ella. No solamente no es posible abarcar con la vista el contenido, sino que además es esencialmente diferente por la manera de plantear el problema, por lo que se pretende verificar, por el objetivo de la exposición, por la forma en que se expresa y finalmente por los supuestos que dirigen la investigación. Pero en tanto que todo esto, y por último la totalidad del ente, pueda referirse al hombre en alguna forma, incluyéndoselos por lo mismo en la antropología, esta última se hace tan amplia que su idea se pierde en la más completa indeterminación.

Así pues, la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general.

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual.

Pero ¿no serán precisamente la amplitud e incertidumbre con que se plantean las preguntas antropológicas una garantía para hacer surgir una antropología filosófica y dar una fuerza especial a tales esfuerzos? ¿No se ha ganado, con la idea de una antropología filosófica, la disciplina en la que ha de concentrarse toda la filosofía?

Hace ya años que Max Scheler habló acerca de esta antropología filosófica. «En cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía pueden resumirse en la pregunta por lo que el hombre es y qué lugar y puesto metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y en Dios.» Pero al mismo tiempo Scheler vio también, con singular agudeza, que la diversidad de las determinaciones acerca de la esencia del hombre no se deja encerrar simplemente en una definición común: «El hombre es algo tan amplio, abigarrado y diverso que escapa a toda definición. Tiene demasiados cabos.» Y de esta suerte los esfuerzos de Scheler, acentuados en sus últimos años y empleados en una nueva inspiración fecunda, fueron dedicados no solamente a conseguir una idea unitaria del hombre, sino a destacar también las dificultades esenciales y las complicaciones de semejante tarea.

Pero tal vez la dificultad fundamental de una antropología filosófica no radica en la tarea de lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales sobre esta esencia diversa, sino más bien en su concepto mismo, dificultad que no pueden hacernos olvidar siquiera los conocimientos antropológicos más extensos y «pomposos».

En resumidas cuentas ¿qué es lo que convierte en filosófica una antropología? ¿Estriba acaso la diferencia solamente en que sus conocimientos adquieren un grado de generalidad mayor que los empíricos, sin que se pueda precisar en qué grado de generalidad termina el conocimiento empírico y dónde comienza el filosófico?

Sin duda, una antropología puede llamarse filosófica si su método es filosófico, en el sentido de una consideración de la esencia del hombre. Ésta se propondría diferenciar al ente que llamamos hombre de la planta, del animal y de las demás regiones del ente, poniendo de manifiesto la constitución esencial específica de esta región determinada del ente. La antropología filosófica se convierte, pues, en una ontología regional del hombre, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total del ente. Una antropología así entendida no puede ser sin más el centro de la filosofía, y menos aún si se funda en la estructura interna de su problemática.

También es posible que la antropología sea filosófica si, como antropología, determina ya sea el fin o el punto de partida de la filosofía, o bien ambos a la vez. Si se considera que el fin de la filosofía es desarrollar una Weltanschauung, la antropología deberá delimitar “el puesto del hombre en el cosmos”. Y si se toma al hombre como aquel ente que –dentro del orden que implica el fundamentar un conocimiento absolutamente positivo– es sencillamente lo primero y más cierto, una filosofía, concebida y planeada en tal forma, tiene que asignar a la

subjetividad humana una importancia central. La primera tarea puede ser conciliada con la segunda, y ambas como consideraciones antropológicas, pueden servirse del método y de los resultados de una ontología regional del hombre.
Pero precisamente estas diversas posibilidades de definir el carácter filosófico de una antropología muestran la imprecisión de esta idea. Esta imprecisión aumenta al tomarse en cuenta la diversidad de los conocimientos empírico–antropológicos en los que se basa, cuando menos en principio, toda antropología filosófica.
Por más natural y clara que sea la idea de una antropología filosófica, a pesar de su carácter equívoco, y por más irresistiblemente que se imponga, el «antropologismo» será inevitablemente combatido en la filosofía y los ataques se renovarán constantemente. La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa».
(...)
Este estudio sólo deja de ser un preguntar accidental y desorientado acerca del hombre, para convertirse «antes bien en un deber del filósofo», a condición de que la problemática, por la que se guía esencialmente, sea comprendida originariamente y con la suficiente amplitud y lleve a tomar la «naturaleza interna» de «nuestra» mismidad como problema de la finitud en el hombre.
Por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la «antropología filosófica» aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre.

Kant y el problema de la metafísica

En la misma línea que Heidegger, Sartre parte de la precedencia de la existencia por sobre la esencia. Para que exista una "esencia" en las cosas (aquello que hace que cada cosa sea eso que es), necesariamente ha de haber una mente que la haya diseñado, pensado. Desde el platonismo, las formas puras del mundo de las ideas son los arquetipos de la realidad concreta, material e histórica. En el cristianismo ese mismo esquema se reformuló alojando esas esencias y formas puras en la mente de Dios. El creador, como el artesano que realiza un objeto, primero lo concibe en su mente, define su "esencia o naturaleza", luego lo realiza y lo transforma en un ser existente. La filosofía, al hablar de esencias, de alguna manera está suponiendo o afirmando implícitamente que son determinadas por algo o alguien. Tal concepto de esencia, implica sostener un orden previo que la fundamenta o un ser divino que la origina. Ahora bien, sostiene Sartre, de no haber creador, no habría esencias. Eso "vacía de contenido" a las cosas, no hay un "qué es" cada cosa, ni un qué "deban" ser las cosas. Los seres existen y realizan una existencia a partir de la cual se expresa y desarrolla una forma de ser.

En el hombre, ese proceso "natural" no es automático, sino fruto de su voluntad, es obra de su libertad. Sartre fundamenta la especificidad del existencialismo en el concepto de precedencia de la existencia respecto de la esencia: no hay una naturaleza humana, no hay una esencia humana, ya que no hay un Dios que la haya concebido. De esta forma, el hombre no es

"algo determinado" por una mente externa sino un ser existente que, antes que nada, "es". Y luego, a medida que "existe", se va definiendo gracias a su libertad autónoma. La esencia no un punto de partida ni un ideal a realizar ni un molde o arquetipo que rige como modelo, tampoco es una "naturaleza" que ordena armoniosamente la realidad: la esencia es un punto de llegada, el resultado de la acción libre del sujeto. Como puede verse en esta apretada síntesis, el existencialismo de Sartre es necesariamente ateo, a diferencia de otros autores y cauces del existencialismo, en que se observan concepciones tanto religiosas como agnósticas.

Un tema particularmente agudo en Sartre es el de la "mirada". Si en el "cogito" cartesiano el pensamiento asegura la existencia, Sartre plantea que la certeza de la existencia se encuentra en "ser visto" y "saberse visto" por los demás. En lugar de "pienso, luego existo", plantea "me ven, luego soy". En ese sentido, la propia identidad precisa del otro y de su mirada. Sin embargo, en la mirada ajena, el hombre es un "objeto" y no un "sujeto". Sartre analiza el poder de la mirada del otro sobre uno, la forma en que ese poder puede "controlar" y "construir" nuestra existencia en la medida que puede transformarse en la respuesta a exigencias, deseos o mandatos ajenos. Justamente, el autor llama al ejercicio de la libertad ante esa mirada que convierte al ser humano en objeto, lo "aprisiona" y lo fuerza a ser lo que "debe" ser. La mirada ajena puede resultar una intromisión y cosificación. En cambio, se es sujeto por la propia mirada, por la conciencia de sí. De modo que la autonomía del individuo no se alcanza solamente prescindiendo de un creador o de la mirada divina, sino renunciando a toda dependencia, incluida la que actúa por medio de los demás, especialmente cuando se trata de personas muy significativas, con quienes hemos construido los núcleos de la subjetividad. Abundan, por no decir que son mayoría, las personas que se ven a sí mismas a través de la mirada de los otros. Son lo que los demás ven, se ven como los ven y rigen la existencia acorde a aquello que los demás piensan, desean o esperan ver.

No es fácil lograr la propia mirada sobre sí mismo, obtener una auténtica conciencia autónoma de sí mismo. Sólo conquistando la libertad, se podrá lograr "ser auténticamente" uno mismo: se trata de construir la propia esencia a lo largo de la existencia, desarrollando el proyecto lanzado hacia adelante por el sujeto, acorde a la mirada de sí mismo.

A lo largo de su vida, Sartre debatió con otras concepciones antropológicas. En tal sentido, su teoría, que otorga un poder decisivo a la libertad y autonomía del sujeto, se enfrentó con los modelos estructuralistas. Para el estructuralismo, la visión sartreana comete el error de ser etnocéntrica y desconoce el rol del sistema en la configuración del ser humano y el sentido de la existencia. Sartre defendió el poder de la persona contra todo determinismo y radicalizó su postura contra concepciones estructuralistas que cobraban notoriedad en la época y presentaban

al ser humano como producto de factores y elementos que están más allá del sujeto. La polémica se estableció como una disputa entre "humanismo" y "sistema": ¿el ser humano es producto de factores determinantes, de estructuras y sistemas que lo hacen ser lo que es? o, por el contrario: ¿el ser humano es producto de su libertad, tiene poder sobre su existencia, es capaz de diseñar y realizar su proyecto en medio de la influencia de múltiples contextos, elementos, factores y circunstancias? Estas posturas, contextualizadas por las vivencia e interpretaciones de la Segunda Guerra Mundial, los escenarios de posguerra y la Guerra Fría, suponían adscripciones políticas e ideológicas que intervinieron de modo muy relevante en un debate que no puede ser analizado solamente desde una perspectiva filosófica abstracta.

A pesar de las diferencias entre contextos y realidades de aquella época respecto del mundo contemporáneo, es un debate que siempre permanece latente y que, de alguna forma, fluctúa secretamente en la intimidad de cada persona. Es acerca de la libertad, nada menos. Y de sus alcances y limitaciones, de la amplitud o estrechez de márgenes de maniobra que cada quien posee, dependiendo de situaciones, circunstancias y multitud de elementos contextuales.

Tal vez convenga vencer antinomias y superar falsas oposiciones describiendo mejor qué se entiende por libertad. Para ello, es imperioso no caer en posturas extremas que presentan la cuestión como una opción simplista entre todo o nada: "la libertad es total y absoluta, de lo contrario la libertad no existe". Para evitar esas antinomias pueriles, es imprescindible admitir grados en el ejercicio de la autodeterminación de los actos, acorde a la incidencia de diversidad de factores que atraviesan la existencia humana. Hay realidades condicionantes que inciden sobre las personas y los pueblos, pero no impiden algún grado de ejercicio de la libertad, mientras que puede haber realidades determinantes, que impiden y anulan la posibilidad de ejercer la libertad. No es lo mismo estar condicionado que determinado. La diferencia es, precisamente, la posibilidad de autonomía, el grado de ejercicio de la propia voluntad sobre los actos, la autodeterminación.

Poder hacer estas distinciones para pensar la libertad no es un ejercicio teórico reservado a académicos, sino una necesidad de todo ser humano para cobrar conciencia de sí y adueñarse de la propia existencia. Allí se admite o niega la capacidad de ser gestores del propio destino, principales hacedores de la identidad personal y responsables por las decisiones tomadas. Hubo, hay y seguirá habiendo legiones de personas y multitud de pueblos que transitan sus existencias pensándose como víctimas inocentes de la voluntad de otros, productos de la trágica concatenación de circunstancias, inevitables resultados de fuerzas, poderes, contextos y sistemas impersonales que gobiernan el universo, inermes barquillos sin timón que navegaron a la deriva, llevados por corrientes indomables, destinos prefijados y vientos indescifrables.

A todos ellos, Sartre los llama a despertar, a registrar la angustia, a descubrirse arrojados a la existencia (“yectos”), a hacerse cargo de sí mismos y a “arrojarse hacia adelante” (“pro-yectos”).

Textos de Sartre

Pero, ¿qué somos, pues, si tenemos la obligación constante de hacernos ser lo que somos? Consideremos a ese mozo de café. Tiene el gesto vivo y marcado, algo demasiado fijo, algo demasiado rápido; acude hacia los parroquianos con paso un poco demasiado vivo, se inclina con presteza algo excesiva; su voz, sus ojos expresan un interés quizá excesivamente lleno de solicitud por el encargo del cliente; en fin, he aquí que vuelve, queriendo imitar en su actitud el rigor inflexible de quién sabe qué autómata, no sin sostener su bandeja con una suerte de temeridad de funámbulo, poniéndola en un equilibrio perpetuamente inestable, perpetuamente roto y perpetuamente restablecido con un leve movimiento del brazo y de la mano. Toda su conducta nos parece un juego. Se aplica a engranar sus movimientos como si fuesen mecanismos regidos los unos por los otros, su mímica y su voz mismas parecen mecanismos; se da la presteza y la rapidez inexorable de las cosas. Juega, se divierte, Pero, ¿a qué juega? No hay que observarlo mucho para darse cuenta: juega a ser mozo de café. No hay en ello de qué sorprenderse: el juego es una especie de descubrimiento e investigación. El niño juega con su cuerpo para explorarlo, para inventariarlo; el mozo de café juega con su condición para realizarla. Esta obligación no difiere de la que se impone a todos los comerciantes: su condición está hecha de pura ceremonia, el público reclama de ellos que la realicen como ceremonia; existe la danza del almacenero, del sastre, del tasador, por la cual se esfuerzan por persuadir a sus clientes de que no son nada más que un almacenero, un tasador, un sastre.
(…)
¡Cuántas precauciones para aprisionar al hombre en lo que es! Como si viviéramos en el perpetuo temor de que se escape, de que desborde y eluda de repente su condición. Pero ocurre que, paralelamente, el mozo de café no puede ser mozo de café desde dentro e inmediatamente, en el sentido en que este tintero es tintero, o el vaso es vaso. No es que no pueda formar juicios reflexivos o conceptos sobre su condición. Él sabe bien lo que ésta «significa»: la obligación de levantarse a las cinco, el barrer el piso del despacho antes de abrir, de poner en marcha la cafetera, etc. Conoce los derechos que ella lleva consigo: el derecho a la propina, los derechos sindicales, etc. Pero todos esos conceptos, todos estos juicios, remiten a lo trascendente. Se trata de posibilidades abstractas, de derechos y deberes conferidos a un «sujeto de derechos». Y precisamente es éste el sujeto que yo debo–de–ser y que no soy. No es que yo no quiera serlo ni que sea otro. Más bien, no hay medida común entre su ser y el mío. Él es una «representación» para los otros y para mí mismo, lo que significa que no puedo serlo sino en representación. Pero, precisamente, si me lo represento, no lo soy; estoy separado de él como el objeto del sujeto, separado por nada, pero esta nada me aísla de él, yo no puedo serlo, no puedo sino jugar a serlo, es decir, imaginarme que lo soy, y, por eso mismo, lo afecto de nada. Por mucho que cumpla mis funciones de mozo de café, no puedo serlo sino en el mozo neutralizado, como el actor es Hamlet, haciendo mecánicamente los gestos típicos de mi estado y viéndome como mozo de café imaginario a través de esos gestos tomados como «analogon».
(…)
Por la mirada ajena, me vivo como fijado en medio del mundo, como en peligro, como irremediable. Pero no sé ni quién soy ni cuál es mi sitio en el mundo, ni qué faz vuelve hacia el otro ese mundo en el que soy. Así, por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente que hace que haya un mundo (...). Y la presencia sin intermediario de este sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente

formar sobre mí mismo. El prójimo es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él ha de ser por y para sí.

El ser y la nada

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre comienza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. (...) El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama subjetividad. (...) Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza a un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser.

El existencialismo es un humanismo

El existencialismo propone grandes desafíos al ser humano contemporáneo: la angustia no es un sentimiento a evitar o un rasgo patológico. Muy por el contrario, el desasosiego señala la experiencia y conciencia del propio ser, el sentirse "arrojado a la existencia". A partir de esta experiencia es que, en lugar de calmar la angustia apelando al consuelo humano social que inmuniza la conciencia, recurriendo a la tranquilidad que ofrecen las respuestas usuales, el hombre ha de partir de la constatación de su condición y asumir seriamente el peso de la responsabilidad sobre sí mismo. En Kierkegaard se corresponde con el descubrimiento y la realización del designio divino para el cual cada uno fue creado. En Heidegger, desde un análisis fenomenológico de la experiencia y la angustia por descubrirse "arrojado" a la existencia, la realización auténtica se produce a través de la "cura" de sí mismo. Sartre parte de la negación de cualquier esencia al negar cualquier divinidad que haya podido diseñarla y crearla. Es a partir del desarrollo de la existencia que se produce la esencia: el hombre es tan autónomo y libre que es el auténtico creador de sí mismo, que ha de evitar ser convertido en objeto por otros y someterse a la mirada ajena. La esencia humana será resultado de lo que se haya hecho con la propia existencia. Cuando el existencialismo sostiene que "estamos condenados a ser libres" está afirmando que no existe el "vacío" de libertad. "No hacer", "dejar hacer" y "permitir que hagan" es también una forma de decidir la propia existencia.

Los autores existencialistas manifiestan, como rasgo común, la valentía frente a la angustia, la necesidad de ser conscientes de la existencia y la responsabilidad para hacerse cargo de la

propia vida evitando el adormecimiento imperante en la sociedad. Desde esa perspectiva, el ser humano cobra un enorme poder, el poder de su libertad. Esta capacidad, entretejida en medio de circunstancias, contextos, condicionamientos y fuerzas diversas, implica el peso del riesgo y la exigencia del compromiso, a la vez que brinda apertura a infinidad de posibilidades de realización y auto construcción.

Emergencia de la mujer

Como parte del espíritu de cambio propio de los nuevos tiempos posteriores a la Segunda Guerra Mundial con sus afanes descolonizadores, la proclamación universal de los Derechos Humanos (1948) y la creciente conciencia crítica al eurocentrismo hegemónico, se desarrollan movimientos sociales que impulsan nuevas mentalidades y reformas en diversos ámbitos: políticos, laborales, estudiantiles, artísticos. En ese contexto, se agudiza la búsqueda de afirmación de la mujer y su lucha por la emancipación y autonomía respecto de un modelo dominante masculino y patriarcal.

Si bien desde mucho tiempo antes se venían desarrollando movimientos de afirmación de la mujer en demanda de mejores condiciones para su vida laboral, política y social, se multiplican las voces, se sistematizan discursos y se nuclean los movimientos organizados que reclaman mayor protagonismo y la ampliación de esferas de desarrollo de las mujeres más allá de las fronteras del hogar. La antropología cultural, en particular la etnología norteamericana a través de multitud de autoras destacadas, contribuyó a desnaturalizar la condición supuestamente natural de lo masculino y femenino, retirando la cuestión del ámbito metafísico para analizarla como construcción cultural. La filosofía no fue ajena a ese movimiento. El existencialismo, con su insistencia en la centralidad del "ser–ahí" y el análisis fenomenológico del ser histórico y "situado", junto a la valorización de la autonomía del sujeto y la capacidad de realización de su propia esencia acorde a su proyecto, resultó una matriz apropiada para el desarrollo de ideas afines a los movimientos denominados por entonces "feministas". Una autora destacada e influyente fue Simone de Beauvoir, pareja de Sartre, una intelectual formada en literatura y filosofía que escribió numerosas obras de diferentes géneros, alternando estudios sistemáticos, ensayos, artículos en publicaciones periódicas, textos literarios, etc. Su pensamiento se explicitó tanto en sus escritos como en su protagonismo social, militancia y tarea docente. Sus posturas respecto del orden burgués, la religión, el matrimonio, la sexualidad, el rol de la mujer y la vida política se caracterizaron por su frontalidad y espíritu revolucionario.

Textos de Simone de Beauvoir

Durante mucho tiempo dudé en escribir un libro sobre la mujer. El tema es irritante, sobre todo para las mujeres; pero no es nuevo. La discusión sobre el feminismo ha hecho correr bastante tinta; actualmente está punto menos que cerrada: no hablemos más de ello. Sin embargo, todavía se habla. Y no parece que las voluminosas estupideces vertidas en el curso de este último siglo hayan aclarado mucho el problema. Por otra parte, ¿es que existe un problema? ¿En qué consiste? ¿Hay siquiera mujeres? Cierto que la teoría del eterno femenino cuenta todavía con adeptos; estos adeptos cuchichean: «Incluso en Rusia, ellas siguen siendo mujeres.» Pero otras gentes bien informadas –incluso las mismas algunas veces– suspiran: «La mujer se pierde, la mujer está perdida.» Ya no se sabe a ciencia cierta si aún existen mujeres, si existirán siempre, si hay que desearlo o no, qué lugar ocupan en el mundo, qué lugar deberían ocupar. «¿Dónde están las mujeres?», preguntaba recientemente una revista no periódica. Pero, en primer lugar, ¿qué es una mujer? «Tota mulier in utero: es una matriz», dice uno [«Toda la mujer consiste en el útero». Para indicar que la mujer está condicionada por su constitución biológica.] Sin embargo, hablando de ciertas mujeres, los conocedores decretan: «No son mujeres», pese a que tengan útero como las otras.

Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen hoy, como antaño, la mitad, aproximadamente, de la Humanidad; y, sin embargo, se nos dice que «la feminidad está en peligro»; se nos exhorta: «Sed mujeres, seguid siendo mujeres, convertíos en mujeres.» Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. Esta feminidad ¿la secretan los ovarios? ¿O está fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta el frou–frou de una falda para hacer que descienda a la Tierra? Aunque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por encarnarla, jamás se ha encontrado el modelo.

(…)

Si su función de hembra no basta para definir a la mujer, si rehusamos también explicarla por «el eterno femenino» y si, no obstante, admitimos que, aunque sea a título provisional, hay mujeres en la Tierra, tendremos que plantearnos la pregunta: ¿qué es una mujer?

El mismo enunciado del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le ocurriría la idea de escribir un libro sobre la singular situación que ocupan los varones en la Humanidad.

(…)

«La mujer es mujer en virtud de cierta falta de cualidades –decía Aristóteles–. Y debemos considerar el carácter de las mujeres como adoleciente de una imperfección natural.» Y, a continuación, Santo Tomás decreta que la mujer es un «hombre fallido», un ser «ocasional». Eso es lo que simboliza la historia del Génesis, donde Eva aparece como extraída, según frase de Bossuet, de un «hueso supernumerario» de Adán. La Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo.

(…)

El hombre se piensa sin la mujer. Ella no se piensa sin el hombre. Y ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea; así se la denomina «el sexo», queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro. La categoría de lo Otro es tan original como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, siempre se encuentra un dualismo que es el de lo Mismo y lo Otro; esta división no se puso en un principio bajo el signo de la división entre los sexos, no depende de ningún dato empírico: eso es lo que resalta, entre otros, en los trabajos de Granet sobre el pensamiento chino, y en los de Dumézil sobre la India y Roma. En las parejas Varuna–Mitra, Urano–Zeus, Sol–Luna, Día–Noche no está involucrado en principio ningún elemento femenino, como tampoco lo está en la oposición entre el Bien y el Mal, entre principios fastos y nefastos, entre la derecha y la izquierda, entre Dios y Lucifer; la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento

humano. Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra. (…) ¿Cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura? ¿Por qué no ponen en discusión las mujeres la soberanía masculina? Ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente, como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse este como Uno. Mas, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que lo Otro se someta a este punto de vista extraño. ¿De dónde le viene a la mujer esta sumisión?

(…)

El hombre que constituye a la mujer en un Otro, hallará siempre en ella profundas complicidades. Así, pues, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de los medios concretos para ello, porque experimenta el lazo necesario que la une al hombre sin plantearse reciprocidad alguna, y porque a menudo se complace en su papel de Otro.

Y he aquí que surge inmediatamente esta pregunta: ¿cómo ha empezado toda esa historia? Se comprende que la dualidad de los sexos, como toda dualidad, se halla manifestado mediante un conflicto. Y se comprende que si uno de los dos logra imponer su superioridad, esta se establezca como absoluta. Pero queda por explicar que fuera el hombre quien ganase desde el principio. Pudiera haber ocurrido que las mujeres obtuviesen la victoria, o que jamás se hubiera resuelto la contienda. ¿De dónde proviene que este mundo siempre haya pertenecido a los hombres y que solamente hoy empiecen a cambiar las cosas? Y este cambio ¿es un bien? ¿Traerá o no traerá un reparto equitativo del inundo entre hombres y mujeres? Estas preguntas distan mucho de ser nuevas, y ya se les ha dado numerosas respuestas…

(…)

Todo individuo que tenga la preocupación de justificar su existencia, experimenta esta como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer consiste en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantee siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano en la situación de la mujer? ¿Qué caminos le están abiertos? ¿Cuáles desembocan en callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Puede esta superarlas? He aquí las cuestiones fundamentales que desearíamos dilucidar. Es decir, que, interesándonos por las oportunidades del individuo, no definiremos tales oportunidades en términos de felicidad, sino en términos de libertad.

Es evidente que este problema carecería de todo sentido si supusiéramos que sobre la mujer pesa un destino fisiológico, psicológico o económico.

(…)

La mujer, confinada en la inmanencia, trata de retener también al hombre en esa prisión; de ese modo, esta se confundirá con el mundo y ella no sufrirá ya por estar encerrada en la misma: la madre, la esposa, la amante, son otras tantas carceleras; la sociedad codificada por los hombres decreta que la mujer es inferior: y ella solo puede abolir esa inferioridad destruyendo la superioridad viril. Se dedica a mutilar, a dominar al hombre; le contradice; niega su verdad y sus valores. Mas con ello no hace otra cosa que defenderse; no han sido ni una esencia inmutable ni una elección culpable las que la han condenado a la inmanencia, a la inferioridad. Le han sido impuestas. Toda opresión crea un estado de guerra. Y este caso no es una excepción. El existente al que se considera como inesencial no puede dejar de pretender el restablecimiento de su soberanía.

Hoy el combate adopta otra forma: en lugar de querer encerrar al hombre en un calabozo, la mujer trata de evadirse; ya no pretende arrastrarlo a las regiones de la inmanencia, sino de emerger a la luz de la trascendencia.

El segundo sexo

El aumento de trabajadoras mujeres en diferentes esferas del mundo laboral, el derecho al voto, la relevancia de figuras femeninas en el arte y el espectáculo, el incremento de las mujeres en las universidades, las pastillas que permitían disfrutar de la vida sexual sin el riesgo de embarazos no deseados y la mayor aceptación social para la presencia femenina en roles tradicionalmente ejercidos por varones son algunos de los hitos de tendencias irrefrenables en pueblos ligados al horizonte cultural occidental.

A lo largo del siglo XX, hubo una importante presencia de mujeres que se destacaron por sus aportes en la investigación y la elaboración conceptual en ciencias antropológicas desde nuevas perspectivas: Elsie Clews Parsons, Margaret Mead, Ruth Benedict, entre otras.

También se verificó una gran presencia de mujeres en el ámbito filosófico, lo cual, entre otras cosas, aportó el desarrollo de nuevos abordajes respecto al ser humano. La revisión crítica de la tradición de pensamiento impulsó la elaboración de nuevos horizontes. No se trató principalmente de la incorporación de algunos tópicos y la renovación conceptual del tratamiento de ciertos objetos de estudio, sino de la elaboración de nuevas matrices conceptuales a partir de la desconstrucción de los rasgos patriarcales ínsitos en el pensamiento filosófico. Muy lejos de pretender aportar meramente un "toque femenino" a lo vigente, surge un pensamiento alternativo que no se limita a elementos vinculados temáticamente a cuestiones de género. María Zambrano, Julia Kristeva, Celia Amorós, Adela Cortina, Martha Nussbaum son algunas de las filósofas cuyos aportes en diferentes campos de las disciplinas filosóficas han cobrado relevancia. Otras muchas han producido importantes elaboraciones, aunque no han adquirido aún la difusión y trascendencia que sería deseable.

Nosotros esencial

En plena guerra y en medio del atroz Holocausto, el pensador vienés de arraigada tradición judía, Martin Buber, publicó en hebreo en 1942 su famoso trabajo "¿Qué es el hombre?". Recién en la posguerra fue traducido al inglés y alemán (1948) y al español (1949). Esa obra expone una brillante síntesis histórica sobre el desarrollo de la antropología desde Platón y Aristóteles, pasando por San Agustín y Santo Tomás, los pensadores humanistas, los racionalistas, Pascal, Kant, Hegel, Kierkegaard, Marx, Feuerbach, Nietzsche, Husserl, Heidegger y Scheler, entre otros. Las nociones que señala Buber, a medida que analiza el trayecto de la filosofía, se refieren particularmente a la necesidad de integrar los cauces básicos que se han desarrollado en la historia del pensamiento antropológico: por un lado, la consideración del hombre como un ser en el conjunto del cosmos; por otro, la indagación desde su propia interioridad y experiencia

existencial. De modo bastante grueso se podría decir que el camino introspectivo es preponderantemente platónico y agustiniense, mientras que el cosmológico es más reconocible en el aristotelismo y el tomismo. Asimismo, teniendo en cuenta la disputa de su tiempo en el marco de la Guerra Fría entre liberalismo y comunismo, recoge los planteos antropológicos vigentes en pugna: el individualismo enfrentado al colectivismo. Su punto de vista es crítico hacia ambas posturas, por considerar que una y otra resultan simplificaciones reduccionistas. Buber propone una superación a partir de la consideración del ser humano en tanto constitutivamente relacional. El hecho fundamental de la existencia humana se realiza en el encuentro "yo–tu". La situación dialógica del hombre realiza y manifiesta la noción esencial del "nosotros".

Textos de Buber

Se cuenta del rabino Bunam de Przysucha, uno de los últimos grandes maestros del jasidismo, que habló así una vez a sus discípulos: "Pensaba escribir un libro cuyo título sería Adán, que habría de tratar del hombre entero. Pero luego reflexioné y decidí no escribirlo." En estas palabras, de timbre tan ingenuo, de un verdadero sabio, se expresa —aunque su verdadera intención se endereza a algo distinto— toda la historia de la meditación del hombre sobre el hombre. Sabe éste, desde los primeros tiempos, que él es el objeto más digno de estudio, pero parece como si no se atreviera a tratar este objeto como un todo, a investigar su ser y sentido auténticos. A veces inicia la tarea, pero pronto se ve sobrecogido y exhausto por toda la problemática de esta ocupación con su propia índole y vuelve atrás con una tácita resignación, ya sea para estudiar todas las cosas del cielo y de la tierra menos a sí mismo, ya sea para considerar al hombre como dividido en secciones a cada una de las cuales podrá atender en forma menos problemática, menos exigente y menos comprometedora.
(…)
Una antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre.
(…)
Así como le es menester a esta antropología filosófica distinguir y volver a distinguir dentro del género humano si es que quiere llegar a una comprensión honrada, así también tiene que instalar seriamente al hombre en la naturaleza, tiene que compararlo con las demás cosas, con los demás seres vivos, con los demás seres conscientes, para así poder asignarle, con seguridad, su lugar correspondiente. Sólo por este camino doble de diferenciación y comparación podrá captar al hombre entero, este hombre que, cualquiera sea el pueblo, el tipo o la edad a que pertenezca, sabe lo que, fuera de él, nadie más en la tierra sabe: que transita por el estrecho sendero que lleva del nacimiento a la muerte; prueba lo que nadie que no sea él puede probar: la lucha con el destino, la rebelión y la reconciliación y, en ocasiones, cuando se junta por elección con otro ser humano, llega hasta experimentar en su propia sangre lo que pasa por los adentros del otro. La antropología filosófica no pretende reducir los problemas filosóficos a la existencia humana ni fundar las disciplinas filosóficas, como si dijéramos, desde abajo y no desde arriba. Lo que pretende es, sencillamente, conocer al hombre. Pero con esto se encuentra ante un objeto de estudio del todo diferente a los demás.

Porque en la antropología filosófica se le presenta al hombre él mismo, en el sentido más exacto, como objeto. Ahora que está en juego la totalidad, el investigador no puede darse por satisfecho, como en el caso de la antropología como ciencia particular, con considerar al hombre como cualquier otro trozo de la naturaleza, prescindiendo de que él mismo, el investigador, también es hombre y que experimenta en la experiencia interna este su ser hombre en una forma en la que no es capaz de experimentar ninguna otra cosa de la naturaleza, no sólo en su perspectiva del todo diferente sino en una dimensión del ser totalmente distinta, en una dimensión en la que sólo esta porción de la naturaleza que es él es experimentada. Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona.
(…)
Y todavía más. No basta con que coloque su yo como objeto del conocimiento. Sólo puede conocer la totalidad de la persona y, por ella, la totalidad del hombre, si no deja fuera su subjetividad ni se mantiene como espectador impasible. Por el contrario, tiene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana. En otras palabras: tendrá que ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente. No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica. Mientras nos contentemos con poseernos como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre otras, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar; y claro que para poder captarla tiene que estar presente.
(…)
A las alturas de la Existencia personal hay que poder decir verdaderamente “yo” para poder experimentar el misterio del “tú” en toda su verdad. El hombre que se ha hecho “uno mismo” está ahí, también si nos limitamos a lo intramundano, para algo, para algo se ha hecho “él mismo”: para la realización perfecta del tú.
(…)
Lo que corresponde al tú esencial en este plano del “uno mismo” lo denomino yo, en la relación con una pluralidad de hombres, el “nosotros” esencial.
El hombre que es objeto de mi mera solicitud no es ningún “tú” sino un “él” o un “ella”. La multitud sin cara y sin nombre, en la que estoy sumergido, no es ningún “nosotros” sino un “Se”. Pero así como existe un “tú” existe un “nosotros”.
Se trata de una categoría esencial en nuestro estudio, que es menester aclarar. No puede ser percibida, sin más, partiendo de las categorías sociológicas corrientes. Cierto que en cualquier clase de grupo puede surgir un “nosotros”, pero no puede ser comprendido en razón, nada más, de la vida de ninguno de estos grupos. Entiendo por “nosotros” una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la “mismidad” y la responsabilidad propia. unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta “mismidad” y responsabilidad propia y se hace posible por ellas. La índole peculiar del “nosotros” se manifiesta porque, en sus miembros, existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que en el “nosotros” rige la inmediatez óntica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo–tú. El “nosotros” encierra el “tú” potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí “nosotros”.
(…)
El encuentro del hombre consigo mismo, sólo posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado el reinado de la imaginación y de la ilusión, no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en

un encuentro riguroso y transformador. Es claro que un acontecimiento semejante no puede producirse más que como un sacudimiento de la persona como persona.
(…)
El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre; pero, siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega, sino que también se encoge y degenera.
Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno.
(…)
En toda esta nutrida escala, la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óntica de la existencia personal ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierne “entre” las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, en verdad, “la sima llama a la sima”, se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social sino algo diferente lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el “filo agudo” en el que el “yo” y el “tú” se encuentran se halla el ámbito del “entre”.
Esta realidad, cuyo descubrimiento se ha iniciado en nuestra época, marcará en las decisiones vitales de las generaciones venideras el camino que conduce más allá del individualismo y del colectivismo. Aquí se anuncia la alternativa excluida cuyo conocimiento ayudará a que el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas.
Para la ciencia filosófica del hombre, esta realidad nos ofrece el punto de partida desde el cual podemos avanzar, por un lado, hacia una comprensión nueva de la persona y, por otro, hacia una comprensión nueva de la comunidad. Su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad sino el hombre con el hombre. Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre. También el gorila es un individuo, también una termitera es una colectividad, pero el “yo” y el “tú” sólo se dan en nuestro mundo, porque existe el hombre y el yo, ciertamente, a través de la relación con el tú.
La ciencia filosófica del hombre, que abarca la antropología y la sociología, tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre. Sí consideramos al individuo en sí, entonces llegaremos a ver tanto del hombre como vemos de la luna; sólo el hombre con el hombre es una imagen cabal.
(…)
Ahora podemos dirigirnos al individuo y reconocerlo como el hombre según sus posibilidades de relación; podemos dirigirnos a la colectividad, y reconocerla como el hombre según su plenitud de relación. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta “¿Qué es el hombre?” si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar–dos–en–reciproca–presencia” se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del “uno” con el “otro”.

¿Qué es el hombre?

Animal simbólico

Ernst Cassirer tuvo que emigrar de Alemania por su origen judío y desde 1933 desarrolló su tarea en universidades de Inglaterra, Suecia y Estados Unidos. Se especializó en el campo del

pensamiento renacentista, la Ilustración, la epistemología, la filosofía kantiana y los estudios biológicos de su época. La originalidad de su aporte se concentró en reinterpretar lo biológico evitando reducirlo a lo orgánico: la noción de vida es más amplia. En ese sentido, sostiene que el hombre es un 'animal simbólico', ya que utiliza la mediación simbólica para establecer sus relaciones con el mundo. Es gracias a su capacidad simbólica que el ser humano no está sujeto al entorno ni a lo concreto, sino que establece un vínculo mediado por lo cultural, a partir de lo cual cobra autonomía. El ser humano "no está en el mundo", sino que "habita el mundo que construye".

En Cassirer, las fronteras entre la naturaleza y lo cultural pierden solidez, de modo que lo simbólico pasa a ser considerado un componente de la dotación natural orgánica. A partir del análisis del comportamiento humano, se infiere que el desarrollo humano funcional es necesariamente cultural. En la capacidad simbólica se manifiesta la especificidad humana que posibilita la abstracción, por la cual el hombre no es prisionero de lo concreto, evita ser atrapado por el espacio y el tiempo. La característica más propia y principal del ser humano es la simbolización, en que se expresa el sello distintivo de la racionalidad. El lenguaje manifiesta esta capacidad y, por medio del diálogo, constituye la relación humana y social.

Es por esa vía que Cassirer busca la diferencia entre el hombre y el resto de los animales. Y la fundamentación no consiste en el análisis metafísico de la naturaleza humana, sino en el análisis empírico, en una fenomenología de la conducta humana. Y, si hubiese que expresarlo en el lenguaje kantiano, lo orgánico no queda circunscripto a la "antropología fisiológica": la "antropología pragmática" también forma parte del funcionamiento orgánico del ser humano. Aquello que el hombre ha hecho y "hace" de sí mismo, su obra histórica y cultural, integra su naturaleza. Por tanto, para comprender al hombre hay que analizar el universo simbólico que ha creado históricamente y en el que expresa su especificidad. Si en la concepción marxista el universo simbólico se constituye como una "superestructura", Cassirer aporta la imprescindible presencia e incidencia de lo simbólico desde la más básica "infraestructura".

Este original ensayo sobre el hombre fue publicado en 1944 y en 1945 se tradujo al español con el título "Antropología filosófica". Para su correcta interpretación debe tenerse en cuenta la influencia creciente que en esa época tenían las ciencias del lenguaje, la psicología y la etnología, junto a la vinculación de esos desarrollos con la biología de su época. Se trata de un libro que adquirió importancia para más de una generación porque fue una bibliografía sistemática, accesible y fundamental para el estudio de materias afines en las décadas siguientes.

El abordaje filosófico del ser humano a partir del análisis de la dimensión cultural, expresada y manifiesta en la creación simbólica, cobró relevancia. Fue percibida como novedosa al no focalizarse en el análisis del ser y estructura de la persona, sino en el análisis del sujeto a través de los productos de la creación humana. Por otra parte, evita la centralidad tantas veces otorgada a la racionalidad lógica y discursiva, al igual que escapa del materialismo omniexplicativo de la concepción marxista.

Textos de Cassirer

… nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática y la biología asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación. La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales. Se seguía sintiendo la importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin una autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar. Los teólogos, los científicos, los políticos, los sociólogos, los biólogos, los psicólogos y los gnoseólogos y los economistas abordaban cada uno el problema desde su particular punto de vista. Era imposible combinar o unificar todos estos aspectos y perspectivas particulares; ni aun dentro de los campos especiales había un principio científico generalmente aceptado.
(…)
Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo. Ésta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. Si no conseguimos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual.
(…)
En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente, sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema «simbólico». Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la

realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento.
(...) (El hombre) ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la especie humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede ya enfrentarse con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara.
(...) (El hombre) en lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en esta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones y esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y sus sueños.
(...)
Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual; pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto.* Porque junto al lenguaje conceptual tenernos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa genuina y concreta. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico. De* este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.
(…)
La definición del hombre por Aristóteles como animal social no es suficientemente amplia; nos ofrece un concepto genérico pero no la diferencia específica. La sociabilidad, como tal, no es una característica exclusiva del hombre ni tampoco privilegio de uno solo. En los llamados estados animales, entre las abejas y las hormigas, encontramos una bien neta división del trabajo y una organización social sorprendentemente complicada. Pero en el caso del hombre no encontramos sólo, como entre los animales, una sociedad de acción, sino también una sociedad de pensamiento y sentimiento. El lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia representan los elementos y las condiciones constitutivas de esta forma superior de sociedad. Son los medios con los cuales las formas de la vida social que advertimos en la naturaleza orgánica se desarrollan en un nuevo estado, el de la conciencia social. La conciencia social del hombre depende de un doble acto, de identificación y de discriminación. El hombre no puede encontrarse a sí mismo, ni percatarse de su individualidad si no es a través del medio de la vida social. Pero, para él, este medio significa algo más que una fuerza exterior

determinante. Lo mismo que los animales, se somete a las leyes de la sociedad, pero, además, tiene una participación activa en producirlas y un poder activo para cambiar las formas de la vida social. En las etapas rudimentarias de la sociedad humana apenas si es perceptible todavía semejante actividad; existe en un estado mínimo. Mas, a medida que avanzamos, este rasgo se hace cada vez más explícito y significante y es posible seguir su lento desenvolvimiento en casi todas las formas de la cultura.
(…)
La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal. La filosofía no puede renunciar a la búsqueda de una unidad fundamental en este mundo *ideal.* Pero tiene que evitar confundir esta unidad con la simplicidad. No debe ignorar las tensiones y las fricciones, los fuertes contrastes y los profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre. No pueden ser reducidos a un común denominador. Tienden en direcciones diferentes y obedecen a diferentes principios, pero esta multiplicidad y disparidad no significa discordia o falta de armonía. Todas estas funciones se completan y complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente, sino que son interdependientes: "armonía en la contrariedad como en el caso del arco y de la lira".

Antropología filosófica

Racionalidad repensada

En la misma línea dedicada a enriquecer la noción de racionalidad humana, la filosofía española del siglo XX ha hecho singulares aportes, no siempre suficientemente valorados.

Ortega y Gasset destaca que la razón debe someterse a la vitalidad, ha de ser incluida en el ámbito biológico y supeditarse a lo espontáneo. La realidad tiene primacía respecto del conocimiento: la vida, la existencia histórica y las circunstancias concretas del desarrollo vital son lo primario del ser humano, de modo la vida no ha de estar sometida a la razón, sino al revés. Ortega pretende señalar límites a la razón y evitar sus pretensiones de omnipotencia respecto de entenderlo todo y conducirlo todo. La relación entre la vida y la historia se plasma en el concepto de razón histórica y de razón vital: el “raciovitalismo”, denominación que suele utilizarse para aludir a su propuesta filosófica.

Textos de Ortega y Gasset

«El hombre no es res cogitans, sino res dramatica. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. (...) El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que sólo bajo su óptica gremial aparece, cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, en preceder al pensamiento. Y el gran descubrimiento que éste puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir.
Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical.

Prólogo para los alemanes

La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el racionalismo –tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por nadie– proviene de que se entiende por razón la "razón pura", esto es, la razón "sola" y aparte; pero desaparece si se funda la razón "pura" en la totalidad de la "razón vital". Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como racio-vitalismo.

Guillermo Dilthey y la idea de la vida

Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio. (…) Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo. A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, "vida espontánea". Por tanto, las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea.
(...)
Cuando se oye hablar de "cultura", de "vida espiritual", no parece sino que se trata de otra vida distinta e incomunicante con la pobre y desdeñada vida "espontánea". Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso. El culturalista se embarca en el adjetivo "espiritual" y corta las amarras con el sustantivo "vida" sensu stricto, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. (…) No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más terre a terre que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual.
(…)
La razón es sólo una forma y función de la vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio.
El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo.
(...)
Se trata de un nuevo sesgo de la cultura. Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho. Parecerá sorprendente apenas se repare en ello; mas es el caso que la vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero no ha ensayado nunca hacer de sí misma un principio. Se ha vivida para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida.

El tema de nuestro tiempo

«La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que hay algo si no es presente, actual. Si, pues, hay pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos, si miramos al trasluz la consistencia de nuestro presente para descomponerlo en sus elementos como pueda hacer el químico o el físico con un cuerpo, nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre ésta, la de este instante presente y actual, se compone de lo que hemos sido personal y colectivamente. Si hablamos de ser en el sentido tradicional, como ser ya lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de "naturaleza", es lo que ha sido. (…) Y como el término "ser" está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él.

El hombre no es, sino que "va siendo" esto y lo otro. Pero el concepto "ir siendo" es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese "ir siendo" es lo que, sin absurdo, llamamos "vivir". No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive.
(...)
El hombre "va siendo" y "des-siendo" – viviendo. Va acumulando ser –el pasado–: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la razón histórica (…) Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico "ser" del hombre –tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. (...) Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado. En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia (…) tampoco el hombre tiene otra naturaleza que lo que ha hecho.

Historia como sistema y del Imperio Romano

Así, pues, podemos distribuir los fenómenos orgánicos –animales y humanos– en dos grandes formas de actividad: una actividad originaria, creadora, vital por excelencia –que es espontánea y desinteresada–; otra actividad en que se aprovecha y mecaniza aquélla y que es de carácter utilitario. La utilidad no crea, no inventa, simplemente aprovecha y estabiliza lo que sin ella fue creado.
(…)
Y como este esfuerzo obligado, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte. Esto nos llevará a transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, seria e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera decantación y precipitado. Es más, vida propiamente hablando es sólo la de cariz deportivo, lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento (…) en todo proceso vital, lo primario, el punto de partida, es una energía de sentido superfluo y libérrimo, lo mismo en la vida corporal que en la vida histórica. Al hacer la historia de toda existencia viviente hallaremos siempre que la vida fue primero una pródiga invención de posibilidades y luego una selección entre ellas que se fijan y como solidifican en hábitos utilitarios. (...) Lo más necesario es lo superfluo, el que se contente con responder estrictamente a la necesidad que sobreviene será arrollado por ella; la vida ha triunfado sobre el planeta gracias a que en vez de atenerse a la necesidad la ha inundado, la ha anegado en exuberantes posibilidades, permitiendo que el fracaso de una sirva de puente para la victoria de otra.

El origen deportivo del Estado

Las ocupaciones felices, conste, no son meramente placeres; son esfuerzos, y esfuerzo son los verdaderos deportes. No cabe, pues, distinguir el trabajo del deporte por un más o menos de fatigas. La diferencia está en que el deporte es un esfuerzo hecho libérrimamente, por pura complacencia en él, mientras el trabajo es un esfuerzo hecho a la fuerza en vista de su rendimiento. Esta es la contraposición "vivida" en el significado originario de la palabra "deporte", es decir, en su etimología.
La palabra "deporte" ha entrado en la lengua común procedente de la lengua gremial de los marineros mediterráneos, que a su vida trabajosa en la mar oponían la vida deliciosa en el puerto. "Deporte" es "estar en el portus". Pero la vida de puerto no es sólo el marino plantado en el muelle, con las manos en los bolsillos del pantalón y la pipa entre los dientes, que mira obseso al horizonte como si esperase que en su líquida línea fuesen de pronto a brotar islas. Hay, ante todo, los coloquios interminables en las tabernas portuarias entre marinos de los pueblos más diversos. Esas conversaciones han sido uno de los órganos más eficientes de la civilización. En ellas se transmitían y chocaban culturas dispares y distintas.

A 'Veinte años de caza mayor' del Conde de Yebes"

Por su parte, en un complejo diálogo con la tradición metafísica de autores como Aristóteles, Kant o Husserl, Zubiri reelabora conceptos básicos a partir de los nuevos marcos brindados por las ciencias y los procesos humanos desarrollados a lo largo de la historia. Entre sus muchos aportes respecto de lo antropológico se destacan la reformulación del problema de la relación entre alma y cuerpo (unidad "estructural", en lugar de "sustancial") y la superación de la escisión entre inteligir y sentir (a través del concepto de "inteligencia sentiente"). En el orden constitutivo y estructural, afirma la esencia del hombre como "esencia abierta", justamente por su capacidad intelectiva sentiente, que lo abre a la totalidad de lo real. Su "ser personal" no surge de sus operaciones, de sus actos, sino de su propia constitución: el hombre es una corporeidad anímica y, por eso, es una realidad personal.

Textos de Zubiri

Esto supuesto, ¿cuál es la esencia de la sustantividad humana? Que el hombre tenga algo irreductible a la materia, es innegable porque la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir. Sin compromiso, llamamos a este algo «alma». Junto al alma, están todas las sustancias de su organismo. Ahora bien, el hombre no es una unión de estas sustancias; es una unidad primaria. ¿En qué consiste esta unidad?

Aristóteles pensó que se trata de una unidad sustancial: el alma, la psyché, es el acto sustancial de una materia prima indeterminada. De suerte que todas las propiedades que el hombre posee no sólo las superiores, sino hasta las más elementales, como el peso, las propiedades químicas, etc., se deberían al «alma». Sería ella la que «anima» al cuerpo, mejor dicho, la que hace de la materia prima un cuerpo animado.

(…)

¿Qué se entiende, en efecto, por animación? Si se entiende que las funciones biológicas las tiene el organismo porque se las confiere la psyché, esto me parece que no se compadece con los hechos. El plasma germinal es un sistema molecular; su vida consiste tan sólo en la estructura unitaria que lleva aparejada consigo eso que hemos llamado «combinación funcional». El alma no va organizando el plasma germinal. La verdad parece más bien la contraria: es el plasma germinal el que va modulando los estados y tendencias más hondas y elementales de la psyché.

(…)

¿En qué consiste esta unidad estructural? Por lo pronto observemos que contra lo que los neurólogos suelen pensar, el psiquismo no se adscribe exclusivamente al cerebro ni tan siquiera al sistema nervioso; no se trata de que en el sistema nervioso acontezcan unos fenómenos puramente biofísicos y bioquímicos, y que al llegar a no se sabe qué regiones «superiores» del cerebro, surja esa especie de apéndice que sería, por ejemplo, la percepción. Esto es quimérico. La función de sentir envuelve todas las funciones y estructuras bioquímicas y biofísicas del organismo y no va adscrita en especial a ninguna de ellas, como no sea en sentido «diferencial». El sistema nervioso no crea la función de sentir, sino que la autonomiza, la desgaja, por diferenciación. De ahí que la función de sentir, en su aspecto psíquico, sea coextensiva a la totalidad de estructuras y procesos biológicos. Pero hemos visto que todos los procesos superiores hacen intervenir intrínsecamente la función de sentir, y que a su vez los determinan a veces en buena medida. De donde resulta que «alma» y «cuerpo» son perfectamente coextensivos y su unidad estructural determina estados

estructuralmente psico–físicos en toda la línea. Y entonces la cuestión se halla en preguntar, ¿en qué son coextensivamente «unos»? La respuesta a esta cuestión es *eo ipso* la esencia del hombre.
Lo primero que hay que decir es que la psyché no es simple «espíritu», esto, es, algo meramente dotado de inteligencia y voluntad, como pretendía Descartes. No que la psyché carezca de estas notas, sino que la psyché es algo que desde sí misma, por su intrínseca índole está entitativamente (es decir, en el orden constitutivo) vertida a un cuerpo. No es que la psyché «tenga» un cuerpo; no es que tan sólo «necesite» de un cuerpo para actuar. Es que en sí misma, por ser la realidad que es, es formalmente «versión–a» un cuerpo. Y en este sentido decimos que no es simple espíritu, sino que es «ánima», alma. Alma y ánima, pues, no significan aquí que es algo que anima a un cuerpo, sino que es algo cuya realidad constitutiva es ser exigencia entitativa de un cuerpo. Tanto, que su primer estado de animación se lo debe al cuerpo. Esta condición es lo que expresamos diciendo que el alma es «corpórea» desde sí misma. Lo que hace que la psyché sea alma es su «corporeidad».
(…)
Por consiguiente, desde sí mismo, el organismo es «organismo–de» una psyché, «de» un alma. Aquí alma significa un momento «estructural» del cuerpo. El cuerpo no está «acoplado» a un alma, sino que es estructuralmente «anímico».
Este «de» común al alma y al cuerpo es aquello en que son «uno» alma y cuerpo. Su unidad es una unidad coherencial primaria que se expresa en el «de». Y este «de» tiene un carácter perfectamente definido. Considerado desde el alma, el «de» consiste en «corporeidad». Considerado desde el cuerpo, el «de» consiste en animidad. Tomadas a una, ambas determinaciones, diríamos que la unidad del «de» es «corporeidad anímica».
(…)
He aquí la unidad estructural esencial del hombre. En esto consiste su radical sustantividad.
De ahí que la unidad de cuerpo y alma no sea «causal». No es que el alma actúe «sobre» el cuerpo o recíprocamente, sino que, de un modo primario, el alma sólo «es» alma por su corporeidad, y el cuerpo sólo «es» cuerpo por su animidad. Tampoco es una unidad «instrumental». No es que el alma «tenga» un cuerpo o que el cuerpo «tenga» un alma, sino que el alma «es» corpórea y el cuerpo «es» anímico. Tampoco se trata de un «paralelismo» psico–físico. Porque todo paralelismo se establece entre dos estados, uno psíquico y otro biológico, cada uno de ellos completo en su orden; mientras que aquí hay sólo un estado completo, el estado «psico–biológico». La unidad en cuestión es, pues, no causal ni de mero paralelismo, sino una unidad estrictamente «formal» (…) la unidad formal no es sustancial sino «estructural»: el hombre es una sola unidad estructural cuya esencia es corporeidad anímica. Sus elementos no se determinan como acto y potencia, sino que se co–determinan mutuamente.
Esta sustantividad es intelectiva. Lo cual significa, según vimos, que en el orden operativo está abierta a toda realidad cualquiera que ella sea. En su virtud, en el orden constitutivo y estructural mismo, la esencia del hombre es esencia abierta. Y aquí tocamos al punto preciso que nos importa para nuestra cuestión. Tratábamos, en efecto, de enfocar el problema del carácter personal del hombre. Vimos que ni la consideración de sus actos, ni la del yo, sujeto de ellos, nos servía últimamente. Ahora barruntamos por qué: es que «persona» no es un carácter primariamente operativo, sino constitutivo. Persona es ante todo el carácter de la sustantividad humana, de la corporeidad anímica; sólo secundariamente es el carácter de sus actos. Desde el punto de vista de sus actos, decíamos, el hombre es animal de realidades; intelige, decide libremente, es *sui juris*; y por esto tiene carácter personal.

El hombre, realidad personal

María Zambrano tuvo vinculación con Ortega y fue profesora auxiliar de Zubiri en la Universidad Central. Republicana militante, emigra a partir de la victoria franquista en la

Guerra Civil. Volvería a su tierra natal medio siglo después. A lo largo de una vida intensa, produjo un pensamiento muy rico y sugerente. Entre los conceptos centrales que desarrolla en sus obras se destaca el de "razón poética". Con esa denominación quiere dar a entender que la razón no se ciñe exclusivamente a su expresión lógica, discursiva, conceptual. La poesía permite captar otra dimensión: la realidad íntima de las cosas. Esta forma de ejercicio de la racionalidad se encontraba muy presente en los filósofos presocráticos, pero paulatinamente fue quedando afuera de la filosofía. Por eso, la filosofía ha de recuperar la dimensión poética: filosofía y poesía se necesitan mutuamente. La razón poética establece vínculo con lo emocional, la pasión, los sentimientos, con el amor e, incluso, con lo irracional. De modo que la racionalidad no debe ser reducida a la dimensión silogística, deductiva, argumentativa y demostrativa del conocimiento, sino que ha de incluir la potencia cognoscitiva de lo metafórico, lo intuitivo, lo creativo. El pensamiento humano ha de integrar filosofía y poesía.

Textos de Zambrano

Tal sentimos ante la revelación que nos ofrece la Razón [razón vital] desde su nuevo sentido. Camino, cauce de vida.
En este camino sentimos necesario un saber sobre el alma, un orden en nuestro interior. Hacia ello tienden los escritos póstumos de Max Scheler, Ordo amoris y Muerte y Supervivencia. Su planteamiento arranca de Pascal y de Spinoza por un lado; de Nietzsche, por otro. De Pascal, el Pascal de la frase repetida y aprovechada hasta para hacerle decir lo contrario: «Hay razones del corazón que la razón no conoce», el Spinoza del Amor Dei Intellectualis y el Nietzsche que pedía un más allá del hombre. Y como eje de todo, la idea cristiana del hombre como un ser que muere y ama, que muere en la muerte y se salva por el amor.
La cultura moderna fue arrojando fuera de sí al ser total del hombre, cuidándose sólo de su pensamiento. Desde el descubrimiento del hombre como res cogitans, a ciencias que no eran Filosofía. Descartes escribió todavía un Tratado de las Pasiones y algo después, Spinoza, una Ética donde la psicología es metafísica aún (…).
Y enseguida el proceso se acelera, se precipita. Ya Leibniz y los ingleses —Hume y Locke— no escriben sino sobre el Entendimiento Humano. Kant hará su filosofía de la Razón y de la persona ética. Aún en ellas está el hombre, y quizá habrá que decir que desde ellas comienza a estarlo, pero en otro sentido del que ahora nos ocupa.
Pero de esto que se llama «psique», que se llama alma, ¿qué se ha hecho? Se encargó la Psicología científica de su estudio. Y al alma aplicó la Psicología sus métodos científicos. ¿Qué hemos sabido de sus resultados?
En realidad, quedaba el alma como un residuo. Por un lado, la razón del hombre alumbraba la Naturaleza; por otro, la razón fundaba el carácter trascendente del hombre, su ser y su libertad (Hegel).
Pero entre la naturaleza y el yo del idealismo, quedaba ese trozo de cosmos en el hombre que se ha llamado alma.
¿Qué sabemos de él? La Naturaleza, las fuerzas cósmicas rodean al hombre que ha sabido dominarlas, entrar en algunos de sus secretos. «Las cosas son los límites del hombre», dijo Nietzsche. Y de esos límites el hombre llegó a saber.
Pero había un doble saber: por una parte, saber de la razón que domina; y de otra, un saber, un decir poético del cosmos, de la naturaleza como no dominable». (…).

Si el hombre no consiste en su alma —y hoy lo vemos claramente—¿Cómo ha sentido ese trozo de cosmos alojado en él? Si pensamos en eso que nombramos yo, lo vemos rodeado de capas concéntricas cada vez más distantes y extrañas; primero, dentro de sí mismo; luego, en lo que ya no es el hombre. En ellas encontramos el alma.
Entre el yo y el fuera de la naturaleza se interpone lo que llamamos alma.
(…) Atrayente sería ir descubriendo el alma bajo aquellas formas en que ella sola ha ido a buscar su expresión, dejando aparte por el momento lo que ha dicho el intelecto acerca del alma que cae bajo él. Descubrir esas razones del corazón, que el corazón mismo ha encontrado, aprovechando su soledad y abandono.

Hacia un saber sobre el alma

A pesar de que, en algunos mortales afortunados, poesía y pensamiento hayan podido darse al mismo tiempo y paralelamente, a pesar de que, en otros más afortunados todavía, poesía y pensamiento hayan podido trabarse en una sola forma expresiva, la verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura. Cada una de ellas quiere para sí eternamente el alma donde anida. Y su doble tirón puede ser la causa de algunas vocaciones malogradas y de mucha angustia sin término, anegada en la esterilidad.
Pero hay otro motivo más decisivo de que no podamos abandonar el tema y es que hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por la gracia. La filosofía búsqueda, requerimiento guiado por un método.
(…) El filósofo quiere lo uno (el ser), porque lo quiere todo, hemos dicho. Y el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas y sus matices; el poeta quiere una, cada una de las cosas y sus matices; el poeta quiere una, cada una de las cosas sin abstracción ni renuncia alguna. Quiere un todo desde el cual se posea cada cosa, pero no entendiendo por cosa esa unidad hecha de sustracciones. La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser, hasta lo que no ha podido ser jamás. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime; saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay unas sean y otras no lleguen a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay llegue a ser. El poeta no teme a la nada.
(…) Porque el nudo está en la muerte. El filósofo desdeña las apariencias porque sabe que son perecederas. El poeta también lo sabe y por eso se aferra a ellas. Por eso las llora antes de que pasen, las llora mientras las tiene, porque las está sintiendo irse en la misma posesión. Los cabellos negros de la amada blanquean mientras están siendo acariciados y los ojos van velando imperceptiblemente su brillo. Y son por eso más amados, más irrenunciables.
De esta melancolía funeraria de las hermosas apariencias, el filósofo se salva por el camino de la razón. La razón es realmente la esperanza, pero a costa de cuánta renuncia. Mas el poeta no renuncia. Nadie le convencerá de que renuncia. Nadie le consolará de ver el día que pasa, ni le persuadirá para que acepte la conversión en ceniza de los ojos amados, la desaparición en la neblina del tiempo del fantasma querido. Nadie, ni nada.
Y este no conformarse ante la desaparición inexorable de la belleza trae para la vida una fatal consecuencia: la destrucción, la amenaza perpetua de todo orden que se establezca. Destrucción del orden porque es destrucción de la unidad. Las palabras platónicas son bien terminantes. Existe una contradicción en el hombre entre lo que en su alma sigue a la razón y a la ley, y lo que es pasión. Y lo más irrenunciable para la poesía es el dolor y el sentimiento,

> por eso la poesía mantiene la memoria de nuestras desgracias. Y todavía más, nos hace simpatizar con aquello que nos hemos prohibido, con todo lo que hemos arrojado de nuestra alma, con las pasiones de cuya tiranía nos había librado la razón.
> El filósofo ahonda en lo que constituye toda distinción y la historia es, a su vez, el movimiento realizador, actualizador de toda posible distinción. La Filosofía es, en cierto modo, la verdadera historia: muestra en su curso lo que verdaderamente le ha ocurrido al hombre. Pero la poesía manifiesta lo que el hombre es, sin que le haya sucedido nada, nada fuera de lo que le sucedió en el primer acto desconocido del drama en el cual comenzó el hombre, cayendo desde ese lugar irreconquistado que está antes del comienzo de toda vida y que se ha llamado de maneras diferentes. Maneras diferentes que tienen de común el aludir a algo, a un tiempo fuera del tiempo, en que el hombre fue otra cosa que hombre.
>
> *Filosofía y poesía*

Disolución y muerte del hombre moderno

Desde la década del ’20, el gran desarrollo de las ciencias del lenguaje influye sobre otras disciplinas. Además de la filosofía y la psicología, una de las más permeables a ese influjo fue la antropología cultural, fruto del trabajo etnológico que, en el marco del imperialismo europeo extendido hasta los confines del planeta, enfrentaba al mundo “civilizado” con la otredad “salvaje”. De esta forma, en la mentalidad positivista, evolucionista y eurocéntrica todavía vigente, aunque herida de muerte por la Primera Guerra Mundial, el ser humano podía toparse con su pasado ancestral y con la naturaleza primigenia, desnuda de ropajes añadidos, fresca en el primitivismo de lo genuino, original e incontaminado.

Levi–Strauss, formado en filosofía y antropología, buscó elementos comunes de lo humano a través del estudio en contacto estrecho con diferentes culturas. Su intención consistió en hallar elementos universales subyacentes en el comportamiento humano. Esta hipótesis de trabajo se cristalizó en el reconocimiento de la presencia de elementos comunes a partir del análisis de muy diferentes culturas. Las semejanzas las encontró en las estructuras mentales inconscientes que operan en la construcción del lenguaje y la vida social. El estructuralismo conecta las estructuras observables en las creaciones humanas, en los sistemas de parentesco y en los mitos, con estructuras del cerebro humano. Las formas son las mismas en diferentes culturas y en el ser humano de todos los tiempos, aunque los contenidos sean diversos. Esto se evidencia en la universalidad de la estructura lingüística humana, que sirve de andamiaje a una enorme diversidad de lenguas. Existe, pues, una estructura universal común a todas las sociedades subyacente a la diversidad de realizaciones concretas.

Lévi–Strauss dio primacía al sistema por encima de sus elementos. El individuo es un producto de la cultura, entendida como estructura significativa. El sujeto está fuertemente condicionado, construido y configurado por las estructuras simbólicas que lo trascienden. Por

eso, el objeto de estudio no es el hombre en tanto individuo sino las estructuras que lo constituyen. Los fenómenos sociales, históricos y culturales sólo son inteligibles estudiando las estructuras a partir de las cuales se originan.

En tal sentido, Lévi–Strauss proclama de forma provocadora que "el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo". Con esto pretende priorizar el estudio de las estructuras por sobre el de los sujetos. Este andamiaje teórico cobró gran relevancia en las décadas del '60 y '70 sirviendo de base a múltiples movimientos que propiciaron la necesidad de una praxis revolucionaria para el "cambio de estructuras" en pos de transformaciones políticas y sociales. En ese marco, coexistente con el de la Guerra Fría, se dieron los debates entre existencialistas y estructuralistas alrededor de la concepción de sujeto, la autonomía del ser humano, la libertad del individuo y la incidencia de los factores estructurales en relación con la vida individual y social.

Textos de Lévi–Strauss

El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. El valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta a otras: más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables, que, como muestra la presente obra, se sitúan a veces en los puntos más imprevistos. Rousseau lo había presentido con su habitual clarividencia: «Cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a dirigir la vista a lo lejos; primero, hay que observar las diferencias, para descubrir las propiedades». Sin embargo, no bastaría con haber resorbido las humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa esboza otras, que Rousseau no habría admitido de tan buen grado, y que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físicoquímicas.

Pero, a despecho del giro voluntariamente brutal dado a nuestra tesis, no perdemos de vista que el verbo «disolver» no supone, de ninguna manera (y aun excluye) la destrucción de las partes constitutivas del cuerpo sometido a la acción de otro cuerpo. La solución de un sólido en un líquido modifica la disposición de las moléculas del primero; ofrece también, a menudo, un medio eficaz de ponerlas en reserva, para recuperarlas cuando sea necesario y estudiar mejor sus propiedades. Las reducciones que consideramos no serán, pues, legítimas, y ni siquiera posibles, más que con dos condiciones, la primera de las cuales es la de no empobrecer los fenómenos sometidos a reducción, y la de tener la certidumbre de que, previamente, sea reunido alrededor de cada uno todo lo que contribuye a su riqueza y a su originalidad distintivas: pues no serviría de nada empuñar un martillo para pegar al lado del clavo.

En segundo lugar, debe estar uno preparado a ver que cada reducción cambia de pies a cabeza la idea preconcebida que podía uno formarse del nivel, sea cual fuere, que uno trata de alcanzar. La idea de una humanidad general, a la cual conduce la reducción etnográfica, no guardará ninguna relación con la idea que nos habíamos formado antes. Y el día en que lleguemos a comprender la vida como una función de la materia inerte, será para descubrir que ésta posee propiedades harto diferentes de las que le atribuíamos anteriormente. Por tanto, no podríamos clasificar los niveles de reducción en superiores e inferiores, puesto que,

por lo contrario, hay que esperar a que, por consecuencia de la reducción, el nivel considerado superior comunique retroactivamente algo de su riqueza al nivel inferior al cual Io habremos reducido. La explicación científica no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible.
En nuestra perspectiva, por consiguiente, el yo no se opone al otro, como el hombre no se opone al mundo: las verdades captadas a través del hombre son «del mundo» y son importantes por eso mismo. Entonces, se comprende que descubramos en la etnología el principio de toda investigación (...) Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal. Pero de esta manera se cierran la puerta del conocimiento del hombre…

El pensamiento salvaje

Desde el momento en que la civilización de tipo occidental ya no encuentra en su propio fondo un medio para regenerarse y adquirir un nuevo impulso, ¿puede aprender algo acerca del hombre en general, y acerca de sí misma en particular, a partir de esas sociedades humildes y durante tanto tiempo despreciadas que, hasta una época reciente, habían escapado a su influencia?
(…)
¿Qué es, entonces, esta disciplina (la antropología) que durante tantos años permaneció a la sombra y respecto de la cual hoy nos percatamos que acaso tenga algo que decir sobre estos problemas?
(…)
Revela que aquello que consideramos 'natural', fundado en el orden de las cosas, se reduce a limitaciones y hábitos mentales propios de nuestra cultura. De tal modo, nos ayuda a quitarnos las anteojeras, a comprender cómo y por qué otras sociedades pueden tener por simples y obvios usos que a nosotros nos parecen inconcebibles e incluso escandalosos (…) La antropología nos invita, pues, a atemperar nuestra vanagloria, a respetar otras formas de vivir, a cuestionarnos a través del conocimiento de otros usos que nos asombran, nos chocan o nos repugnan; un poco al modo de Jean–Jacques Rousseau, que prefería creer que los gorilas recientemente descriptos por los viajeros de su tiempo eran hombres, en lugar de correr el riesgo de negar la calidad de hombres a seres que, quizás, revelaban un aspecto aún desconocido de la naturaleza humana.

L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne

(Al estructuralismo) se le reprochó ser antihumanista y eso es parcialmente cierto. Nos han atacado desde dos ángulos, uno epistemológico y el otro moral. Sobre el primero se nos criticaba el no adoptar el punto de vista del filósofo que se libra de una introspección sobre la propia persona, es decir, no adoptar el punto de vista del sujeto, pero esa opción a mí me parece legítima porque se tiene derecho a escoger la distancia que más conviene a cada problema o investigación. A simple vista, por ejemplo, una gota de agua es sólo eso, pero el microscopio puede descubrirnos los organismos que habitan en ella. Nosotros hemos escogido un nivel de ampliación que borra la noción de sujeto, que la disuelve, y estudiamos los mecanismos que funcionan en el interior del pensamiento. Respecto al reproche o crítica desde una perspectiva moral es imposible para un etnólogo no tomar en consideración la destrucción sistemática y monstruosa que los occidentales hemos hecho de las culturas distintas de la nuestra desde, como mínimo, 1492. No es posible separar o aislar esa condena de la destrucción de la sociedad humana de la destrucción de la que hoy son víctimas especies animales y vegetales, y todo eso en nombre de un humanismo que situó al hombre como rey y señor del mundo. La definición que el humanismo clásico hace del hombre es muy estrecha, lo presenta como un ser pensante en vez de tratarlo como un ser viviente y el

resultado es que la frontera donde se acaba la humanidad está demasiado cerca del propio hombre, que así ha sido objeto de mil ataques por parte de sus congéneres.

Entrevista por Octavi Marti (El País, Madrid, 2005)

Se suele ver a Foucault asociado al estructuralismo, por sus vinculaciones al inicio de su carrera filosófica con autores de esa vertiente y por algunos de sus desarrollos posteriores. Pero también suele considerarse a Foucault un autor "posestructuralista", denominación para una corriente algo heterogénea de pensamiento que compartiría con Derrida, Deleuze y Barthes, entre otros. Ese movimiento intelectual no es "anti" estructuralista: asume muchas de sus premisas, aunque realiza algunas críticas procurando ir "más allá" del estructuralismo. Foucault, particularmente, desarrolla mayor interés por el abordaje histórico de los procesos, una renovada hermenéutica de inspiración nietzscheana y una elocuente ampliación temática.

En "Las palabras y las cosas" (1968) sostiene que el hombre es una invención de la modernidad, ya que no es propiamente el objeto de estudio de ninguna de las ciencias que afirman estudiarlo, porque aquello que realmente estudian estas ciencias son las estructuras económicas, psicoanalíticas, lingüísticas, de parentesco u otras en que el hombre vive. De esta manera, según Foucault, más que estudiar el hombre, estas ciencias lo fragmentan y reducen a estructura. De ahí que, así como Nietzsche proclamó la "muerte de Dios", Foucault proclamó la "muerte del hombre". Ese certificado de defunción, al igual que el de Nietzsche respecto de Dios, no es una afirmación que pueda interpretarse desde la ontología clásica, sino que debe entenderse desde una perspectiva epistémica: se trata de la muerte de una creación, el agotamiento de un concepto, el fin de una construcción simbólica, la despedida de una idea operativa, útil y hasta imprescindible en determinados escenarios, pero que se fue esfumando a medida que los tiempos originaron otras prácticas discursivas desplazando las previas. Lo que Foucault expone al proclamar la "muerte del hombre" es el final del sujeto cartesiano moderno, capaz de fundamentar la realidad a partir de su razón, conocimiento y dominio fundado en tal saber. Ya se ha visto previamente cómo múltiples autores, a lo largo del siglo XX y desde diferentes tradiciones filosóficas, han realizado una crítica a la concepción moderna de la racionalidad y a la antropología que se deriva de esa concepción. Por eso, han procurado enriquecer la noción de racionalidad a través de resaltar sus dimensiones simbólica, vital, sentiente, poética, etc.

Desde el punto de vista antropológico, el interés de Foucault recae sobre los procesos de subjetivación y las formas de construcción del sujeto. Lo desarrolla a través del estudio del poder y sus manifestaciones en la imposición de verdades y disciplinas, como puede observarse

en sus abordajes históricos sobre la sexualidad y acerca de la exclusión de lo distinto por medio de la cárcel o el manicomio, como expuso en sus producciones sobre el castigo y la locura.

Sin haber trabajado un tratado sistemático sobre el ser humano, los aportes de Foucault y de otros autores afines a ese movimiento han tenido una poderosa influencia para el desarrollo de ideas antropológicas a través de su énfasis en la "deconstrucción" de arquetipos y modelos, en el cuestionamiento de lo establecido socialmente como "normal" y "natural" y el sometimiento a relaciones de poder disciplinante que "sujetan al sujeto". En tal sentido, muchas de las demandas y movimientos de reivindicación de diferentes grupos sociales actuales se alimentan de esos bagajes teóricos y sus prolongaciones realizadas por autores posteriores.

En las diferentes culturas, cada generación vive inmersa en una "episteme", marco de categorías conceptuales y prácticas a partir de las cuales los sujetos son producidos como tales y piensan e interpretan aquello que considerarán "la realidad". El pensamiento es posible sobre la base de un conjunto de configuraciones que le dan forma, ubican los contenidos y establecen los significados. Nada es pensable fuera de la episteme respectiva, en que la verdad es fruto de un mecanismo de poder. Se trata de una manifestación de la herencia y pervivencia del estructuralismo en Foucault, una suerte de estructura, un suelo sobre el cual se sostienen y crecen las ideas posibles de una época y a partir de las cuales se configura la realidad. De modo que los sujetos se encuentran inmersos en un entramado determinante de sus subjetividades.

Los planteos del autor mantienen vigencia respecto del procedimiento metódico que ejercita: la genealogía de los discursos, conceptos y praxis permiten descubrir significados ocultos y mecanismos de poder a través de los cuales esos elementos se establecen socialmente hasta considerarse "naturales" y "normales". Tal vez el mayor aporte del autor sea destacar el poder que las palabras tienen respecto de la configuración de la realidad, tanto a nivel social como subjetivo. Y haberlo hecho no solamente diciéndolo, sino mostrando esta incidencia en sus investigaciones, de modo que, respecto de lo específicamente antropológico que aquí se trata, Foucault estaría señalando que una filosofía del hombre necesariamente ha de realizar una permanente hermenéutica–interpretación de los discursos antropológicos, tanto los explícitos como los implícitos que se encuentran operantes en las prácticas sociales. Esta tarea permite deconstruir y ejercer una crítica fundada, reinterpretando la tradición sin repetirla mecánicamente. Foucault no desarrolla una antropología, sino que desarma la antropología existente y enseña el procedimiento para seguir haciéndolo en adelante, despojando las antropologías de sus pretendidos rasgos sustanciales, al mostrarlas como lo que realmente son: prácticas discursivas producidas en epistemes determinadas.

Ese procedimiento intelectual, por otra parte, tiene su correlato en la vida personal, promoviendo la necesidad de reinterpretación que todo sujeto ha de hacer acerca de su propia existencia como parte del "conocimiento y el cuidado de sí mismo". Para ese ejercicio interpretativo, una de las claves es la capacidad de revisar, reinterpretar y recrear las matrices interpretativas, esto es: analizar críticamente los esquemas conceptuales, valores, criterios y procedimientos con que uno se conoce, analiza, comprende e interpreta. Solo de esta forma se puede salir de la inercia, la naturalización y la repetición permanente de lo mismo.

Textos de Foucault

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en breve, el medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo– una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso de la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías; fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.
Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a finales del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.

Las palabras y las cosas

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.
Primero están los modos de investigación que tratan de otorgarse a sí mismos el estatus de ciencia; por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la gramática general, la filología y la lingüística. O bien, en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. O, un tercer ejemplo, la objetivación del mero hecho de estar vivo en la historia natural o en la biología.
En la segunda parte de mi obra, estudié la objetivación del sujeto en lo que llamaré las "prácticas divisorias". El sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Algunos ejemplos son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los "buenos muchachos".

Finalmente, he querido estudiar –es mi trabajo actual– el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. Por ejemplo, elegí el dominio de la sexualidad, –el modo como los hombres aprendieron a reconocerse a sí mismos como sujetos de "sexualidad"–.
Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto. Es verdad que me involucré bastante en la cuestión del poder. Muy pronto me pareció que, mientras que el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y de significación, también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas. Ahora bien, me parecía que y la teoría económica proporcionaban un buen instrumento para estudiar relaciones de producción; que la lingüística y la semiótica ofrecían instrumentos para estudiar las relaciones de significación; pero para las relaciones de poder no contábamos con herramientas de estudio. Sólo podíamos recurrir a maneras de pensar sobre el poder basadas en modelos legales, esto es: ¿qué es lo que legitima el poder? O podíamos recurrir a maneras de pensar sobre el poder basadas en modelos institucionales, esto es: ¿qué es el Estado? Era necesario, por lo tanto, extender las dimensiones de una definición del poder, si se deseaba utilizar esta definición en el estudio de la objetivación del sujeto.
(…)
Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia; y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete. En general, puede decirse que hay tres tipos de luchas: las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen; y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión).
(…)
Y hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad– se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra las formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario.
(…)
Pero la tarea de la filosofía como análisis crítico de nuestro mundo es cada vez más importante. Sin duda el problema filosófico más infalible es el del presente, de lo que somos en este preciso momento. Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de "doble atadura" política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno.

El sujeto y el poder

Paradigma de la complejidad

También Edgar Morin señaló que quien ha muerto no es el "hombre", sino la imagen autoidolatrada de hombre creada por la modernidad, centrada en la racionalidad y que, merced al progreso científico y tecnológico, se fue reduciendo a su capacidad de fabricación: "homo faber", la expresión supuestamente más acabada del "homo sapiens". Según Morin, esta visión desprecia otras dimensiones relevantes de lo humano como la afectividad, la desmesura o la fiesta. Por ello, señala que el auténtico hombre se halla en la dialéctica sapiens–demens, una

forma de retomar los aspectos dionisíacos y apolíneos desarrollados por los griegos y acentuada por Nietzsche.

Entre sus obras relacionadas con lo antropológico se destacan “El cine o el hombre imaginario: ensayo de antropología” (1956) y “El paradigma perdido: ensayo de Bioantropología” (1973). Siempre interesado por múltiples campos, incluida la militancia política, Morin ha trabajado en contacto con diversas vertientes científicas, integrando lo físico, lo biológico y lo cultural.

El nombre de Morin se asocia a su propuesta metodológica para la investigación científica de la vida y experiencia humanas: el “paradigma de la complejidad”, una visión integradora y sistémica del conocimiento del mundo y del hombre que el desarrollo científico fue fragmentando en pos de la especialización de saberes. La dispersión del conocimiento en múltiples especialidades científicas sin suficiente integración y visión totalizante es, según el autor, una nueva forma de ignorancia.

Asimismo, el desarrollo teórico epistemológico de Morin consiste en una propuesta antropológica contra la visión reduccionista sobre el ser humano, parcializado en alguna de sus dimensiones. Siempre intentó unir los aspectos biológicos, culturales, sociales, psicológicos y cósmicos. Una visión totalizante del campo antropológico se constituye como una red entre cuatro polos que se oponen, aunque no de manera excluyente, sino complementaria: el sistema genético, el sistema cerebral, el sistema sociocultural y el ecosistema.

Esta visión multipolar considera que cada polo es un sistema autónomo, un conjunto organizado de elementos que desarrolla una actividad de modo suficiente, aunque no pueda prescindir de los otros sistemas, ya que todos son interdependientes. En tal sentido, siempre están operando conjuntamente, en una interacción dinámica. No hay actividad ni función de un sistema que no implique a los otros.

Sin embargo, esta visión teórica no adquiere relevancia en la actualidad, dado que, si bien la especialización disciplinar en objetos reducidos favorece el enorme crecimiento del conocimiento en áreas parciales, esa tendencia acarrea el distanciamiento cada vez mayor de una visión integral. Los problemas anunciados por el autor no afectan exclusivamente a la producción de saberes, sino que se verifican en múltiples aspectos de la vida humana, por ejemplo: en las ciencias y prácticas relacionadas a la medicina, en la organización de asignaturas en diferentes niveles del sistema educativo, en la administración y gobierno de las diversas áreas del Estado, en los dogmatismos ideológicos que agrietan la convivencia sociopolítica, etc.

A pesar de las teorías de sistemas, las proclamas en pos de la interdisciplinariedad y las perspectivas de redes, la falta de una suficiente integración, armonía y complementación se manifiesta de modo creciente. Comprender al ser humano implica la conciencia de esa complejidad, tantas veces anulada cuando se focalizan los análisis de polos, actividades o funciones de manera aislada, sin considerar su vinculación operativa con las otras tres dimensiones. El abordaje de lo humano no ha de ser reduccionista, fragmentario ni parcial. El diálogo y el encuentro de las diferentes miradas procedentes de las diversas perspectivas es un requisito imprescindible.

Un aporte singular del autor consiste en exponer que la falta de integralidad de los conocimientos no produce "saber" sino "ceguera" e "ignorancia". La multiplicación exponencial de información y conocimientos dispersos no necesariamente contribuye a un crecimiento del "saber". Para abordar la complejidad de lo humano, se requiere la integración de perspectivas y la creación de matrices interpretativas ricas y multidimensionales.

Con ocasión de la llegada del nuevo milenio, UNESCO encargó a Morin la elaboración de un texto que sirviese de orientación para la educación humana a partir del 2000. El libro resultante "Los siete saberes necesarios para la educación del futuro", disponible en forma libre y gratuita en la web, constituye una auténtica proyección de ideal antropológico, construido sobre la base de un diagnóstico situado del hombre actual e inspirado en una visión integral fundada en el "paradigma de la complejidad".

Textos de Morin

Lo que está muriendo en nuestros días no es la noción de hombre, sino un concepto insular del hombre, cercenado de la naturaleza, incluso de la suya propia. Lo que debe morir es la autoidolatría del hombre que se admira en la ramplona imagen de su propia racionalidad (...). Ante todo, el hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de homo faber, ni a su aspecto racionalístico de homo sapiens. Hay que ver en él también el mito, la fiesta, la danza, el canto, el éxtasis, el amor, muerte, la desmesura, la guerra (...). No deben despreciarse la afectividad, el desorden, la neurosis, la aleatoriedad. El auténtico hombre se halla en la dialéctica sapiens–demens.

El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología

La importancia de la hominización es capital para la educación de la condición humana porque ella nos muestra como animalidad y humanidad constituyen juntas nuestra humana condición. La antropología prehistórica nos muestra cómo la hominización es una aventura de millones de años, tanto discontinua –proveniente de nuevas especies: habilis, erectus, neanderthal, sapiens y desaparición de los precedentes, surgimiento del lenguaje y de la cultura– como continua, en el sentido en que se prosigue un proceso de bipedización, de manualización, erección del cuerpo, cerebralización, juvenilización (el adulto que conserva los caracteres no

especializados del embrión y los caracteres sicológicos de la juventud), complexificación social, proceso a través del cual aparece el lenguaje propiamente humano al mismo tiempo que se constituye la cultura, capital adquisición de los saberes, saber–hacer, creencias, mitos, transmisibles de generación en generación... La hominización desemboca en un nuevo comienzo. El homínido se humaniza. Desde allí, el concepto de hombre tiene un doble principio: un principio biofísico y uno sico–socio–cultural, ambos principios se remiten el uno al otro. Somos resultado del cosmos, de la naturaleza, de la vida, pero debido a nuestra humanidad misma, a nuestra cultura, a nuestra mente, a nuestra conciencia nos hemos vuelto extraños a este cosmos que nos es secretamente íntimo. Nuestro pensamiento y nuestra conciencia, los cuales nos hacen conocer este mundo físico, nos alejan otro tanto. El hecho mismo de considerar racional y científicamente el universo nos separa también de él. Nos hemos desarrollado más allá del mundo físico y viviente. Es en este más allá que opera el pleno desplegamiento de la humanidad. Como si fuera un punto de un holograma, llevamos en el seno de nuestra singularidad, no solamente toda la humanidad, toda la vida, sino también casi todo el cosmos, incluyendo su misterio que yace sin duda en el fondo de la naturaleza humana. Pero no somos seres que se puedan conocer y comprender únicamente a partir de la cosmología, la física, la biología, la sicología

(...)

El humano es un ser plenamente biológico y plenamente cultural que lleva en sí esta unidualidad originaria. Es un super y un hiper viviente: ha desarrollado de manera sorprendente las potencialidades de la vida. Expresa de manera hipertrofiada las cualidades egocéntricas y altruistas del individuo, alcanza paroxismos de vida en el éxtasis y en la embriaguez, hierve de ardores orgiásticos y orgásmicos; es en esta hiper vitalidad que el homo sapiens es también homo demens. El hombre es pues un ser plenamente biológico, pero si no dispusiera plenamente de la cultura sería un primate del más bajo rango. La cultura acumula en sí lo que se conserva, transmite, aprende; ella comporta normas y principios de adquisición.

(…)

La educación del futuro deberá velar por que la idea de unidad de la especie humana no borre la de su diversidad, y que la de su diversidad no borre la de la unidad. Existe una unidad humana. Existe una diversidad humana. La unidad no está solamente en los rasgos biológicos de la especie homo sapiens. La diversidad no está solamente en los rasgos sicológicos, culturales y sociales del ser humano. Existe también una diversidad propiamente biológica en el seno de la unidad humana; no sólo hay una unidad cerebral sino mental, síquica, afectiva e intelectual. Además, las culturas y las sociedades más diversas tienen principios generadores u organizadores comunes. Es la unidad humana la que lleva en sí los principios de sus múltiples diversidades. Comprender lo humano, es comprender su unidad en la diversidad, su diversidad en la unidad. Hay que concebir la unidad de lo múltiple, la multiplicidad del uno.

Los siete saberes necesarios para la educación del futuro

Posmodernidad

En las últimas décadas del siglo XX, una vez que la Guerra Fría fue cediendo, en los países dominantes y grandes centros urbanos de todos los continentes, cobraron relevancia ciertas ideas y prácticas culturales que muchos autores describieron como una manifestación del fin de la modernidad: de ahí la denominación de “pos” modernidad, expresión retomada de un movimiento artístico ecléctico y rupturista de la primera parte del siglo XX.

La proclamada "muerte del hombre", disolución del arquetipo moldeado por la modernidad, se manifiesta en la erosión de muchos de sus pilares y ejes fundamentales: la solidez de las instituciones, el valor de la certeza y ciertas prácticas morales, la firmeza de la verdad y la noción de deber, los relatos integradores y el sentido de la historia, los ideales de evolución y progreso, la vivencia del tiempo que recurre a la tradición y proyecta hacia el futuro, las convicciones y principios orientadores, los proyectos colectivos y utopías.

El auge de las comunicaciones merced a la revolución tecnológica, la explosión de la diversidad, la emancipación respecto de moldes instituidos y la apertura a la creatividad se desplegaron junto a un creciente individualismo, aislamiento e inmediatismo, el endiosamiento de lo juvenil y el auge de un hedonismo consumista, el debilitamiento de las instituciones familiares, sociales, políticas, religiosas y comunitarias, la falta de solidez de las estructuras y los vínculos, la fragilidad para asumir compromisos y soportar frustraciones. Lo posmoderno se centra en una subjetividad caracterizada por un neonarcisismo ansioso, indiferente a referencias éticas, que valora lo fragmentario, afectivo, concreto y sensible por sobre lo racional, abstracto y totalizador. "Aquí y ahora" expresan referencias ineludibles. En ese sentido, se redimensionó el tiempo, sobre estimando el presente por encima de la carga del pasado y la incertidumbre respecto del futuro. También se verificó un redimensionamiento del espacio, observable en la evaporación de horizontes universalistas, a pesar de la cercanía, accesibilidad y acortamiento de distancias que las comunicaciones posibilitaron como nunca antes.

Es justamente en este contexto cultural que se diluye el interés por la antropología filosófica y cobran relevancia los giros lingüístico, pragmático y hermenéutico. La proclamada "muerte de los grandes relatos" libera al ser humano de visiones integrales que lo atan a ideales y arquetipos. Junto a esa emancipación, como la otra cara de una moneda, se desarrolla la desorientación existencial y sus consecuencias en el plano individual y social.

Es lógico: guiarse por mapas puede verse como una atadura a marcos limitantes. Quemarlos parece resultar liberador, pero conlleva la pérdida de ubicación y sentido. Con el tiempo, no solamente se prescinde de una guía para orientar y mantener el rumbo, sino que se termina olvidando la existencia de puertos, puntos cardinales y metas. Entonces, la existencia deja de ser trayecto. La vida, prescindiendo de coordenadas de tiempo y espacio, despojada de límites y fronteras, consiste en un perpetuo presente, flotando cotidianamente sobre un océano indeterminado.

Textos de Lipovetsky

Los presentes artículos y estudios no tienen otro nexo de unión que el de plantear todos ellos, aunque a niveles diferentes, el mismo problema general: la conmoción de la sociedad, de las costumbres, del individuo contemporáneo de la era del consumo masificado, la emergencia de un modo de socialización y de individualización inédito, que rompe con el instituido desde los siglos XVII y XVIII. Desvelar esa mutación histórica aún en curso es el objeto de estos textos, considerando que el universo de los objetos, de las imágenes, de la información y de los valores hedonistas, permisivos y psicologistas que se le asocian, han generado una nueva forma de control de los comportamientos, a la vez que una diversificación incomparable de los modos de vida, una imprecisión sistemática de la esfera privada, de las creencias y los roles, dicho de otro modo, una nueva fase en la historia del individualismo occidental.
(…)
Una idea central ordena los análisis que a continuación se ofrecen: a medida que se desarrollan las sociedades democráticas avanzadas, éstas encuentran su inteligibilidad a la luz de una lógica nueva que llamamos aquí el proceso de personalización, que no cesa de remodelar en profundidad el conjunto de los sectores de la vida social. Evidentemente no todas las esferas se han reestructurado en el mismo grado ni de la misma forma por el proceso en curso.
(…)
Se trata de una mutación sociológica global que está en curso, una creación histórica próxima a lo que Castoriadis denomina «significación imaginaria central», combinación sinérgica de organizaciones y de significaciones, de acciones y valores, iniciada a partir de los años veinte —sólo las esferas artísticas y psicoanalíticas la anticiparon en algunos decenios—, y que no cesa de ampliar sus efectos desde la Segunda Guerra Mundial. Negativamente, el proceso de personalización remite a la fractura de la socialización disciplinaria; positivamente, corresponde a la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los «factores humanos», en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor. Así opera el proceso de personalización, nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posible, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible. Proceso de personalización en la medida en que las instituciones desde este momento se adaptan a las motivaciones y deseos, incitan a la participación, habilitan el tiempo libre y el ocio, manifiestan una misma tendencia a la humanización, a la diversificación, a la psicologización de las modalidades de la socialización: después de la educación autoritaria y mecánica, el régimen homeopático y cibernético; después de la administración imperativa, la programación opcional, a la carta.
(…)
Lo que desaparece es esa imagen rigorista de la libertad, dando paso a nuevos valores que apuntan al libre despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las peticiones singulares, la modelación de las instituciones en base a las aspiraciones de los individuos. El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente. Por supuesto que el derecho a ser íntegramente uno mismo, a disfrutar al máximo de la vida, es inseparable de una sociedad que ha erigido al individuo libre como valor cardinal-, y no es más que la manifestación última de la ideología individualista; pero es la transformación de los estilos de vida unida a la revolución del consumo lo que ha permitido ese desarrollo de los derechos y deseos del individuo, esa mutación en el orden de los valores individualistas.
(…)
Sociedad posmoderna: dicho de otro modo, cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de la socialización, actualmente bajo la égida de dispositivos abiertos y plurales;

dicho de otro modo, el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición; dicho de otro modo, la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo, ha concluido. La sociedad posmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en que la autonomía privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila ya a un progreso ineluctable. La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vistas; en parte es contra esos principios futuristas que se establecen nuestras sociedades, por este hecho posmodernas, ávidas de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata; se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo.
(…)
Qué error el haber pregonado precipitadamente el fin de la sociedad de consumo, cuando está claro que el proceso de personalización no cesa de ensanchar sus fronteras. La recesión presente, la crisis energética, la conciencia ecológica, no anuncian el entierro de la era del consumo: estamos destinados a consumir, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e informaciones, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos. Eso es la sociedad posmoderna; no el más allá del consumo, sino su apoteosis
(…)
Sin embargo no es cierto que estemos sometidos a una carencia de sentido, a una deslegitimación total; en la era posmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre en la medida en que las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados y «humanos».
(…)
Con el proceso de personalización el individualismo sufre un aggiornamento que llamamos aquí, siguiendo a los sociólogos americanos, narcisista: el narcisismo, consecuencia y manifestación miniaturizada del proceso de personalización, símbolo del paso del individualismo «limitado» al individualismo «total», símbolo de la segunda revolución individualista. ¿Qué otra imagen podría retratar mejor la emergencia de esa forma de individualidad dotada de una sensibilidad psicológica, desestabilizada y tolerante, centrada en la realización emocional de uno mismo, ávida de juventud, de deporte, de ritmo, menos atada a triunfar en la vida que a realizarse continuamente en la esfera íntima?
(…)
Contrariamente a lo que se haya escrito aquí o allá, el narcisismo no se identifica con la falta de compromiso político del momento; más ampliamente corresponde a la descrispación de las posturas políticas e ideológicas y a la sobrevaloración concomitante de las cuestiones subjetivas. Windsurf, skate, Ala Delta, la sociedad posmoderna es la edad del deslizamiento, imagen deportiva que ilustra con exactitud un tiempo en que la res publica ya no tiene una base sólida, un anclaje emocional estable. En la actualidad las cuestiones cruciales que conciernen a la vida colectiva conocen el mismo destino que los discos más vendidos de los hit-parades, todas las alturas se doblegan, todo se desliza en una indiferencia relajada.
(…)
La edad moderna estaba obsesionada por la producción y la revolución, la edad posmoderna lo está por la información y la expresión. Nos expresamos, se dice, en el trabajo, por los «contactos», el deporte, el ocio, de tal modo que pronto no habrá ni una sola actividad que no esté marcada con la etiqueta «cultural». Ni tan sólo se trata de un 'discurso ideológico, es una aspiración de masa cuya última manifestación es la extraordinaria proliferación de las radios libres. Todos somos disc-jockeys, presentadores y animadores; ponga la FM, de inmediato le asalta una nube de música, de frases entrecortadas, entrevistas, confidencias, «afirmaciones» culturales, regionales, locales, de barrio, de escuela, de grupos restringidos. Democratización

> sin precedentes de la palabra (…) cuanto mayores son los medios de expresión, menos cosas se tienen por decir, cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto. Paradoja reforzada aún más por el hecho de que nadie en el fondo está interesado por esa profusión de expresión, con una excepción importante: el emisor o el propio creador. Eso es precisamente el narcisismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor convertido en el principal receptor (…) hay otra cosa en juego, la posibilidad y el deseo de expresarse sea cual fuere la naturaleza del «mensaje», el derecho y el placer narcisista a expresarse para nada, para sí mismo, pero con un registrado amplificado por un «médium». Comunicar por comunicar, expresarse sin otro objetivo que el mero expresar y ser grabado por un micropúblico, el narcisismo descubre aquí como en otras partes su convivencia con la desubstancialización posmoderna, con la lógica del vacío.
>
> *La era del vacío*

En las últimas décadas han aparecido diversos planteos, autores y obras relevantes que retratan algunos aspectos nucleares de la condición humana contemporánea. Entre ellos, se destacan los textos de Zygmunt Bauman y Byul–Chung–Han, quienes manifiestan puentes eficaces y lazos fecundos entre nociones filosóficas y científicas.

En la descripción y análisis de los tiempos actuales, Bauman desarrolla el concepto de "modernidad líquida", concepto que retoma algunos cambios decisivos del ser humano en los ámbitos urbanos, pero manteniendo continuidad con ejes modernos que permanecen vigentes. No se trata de una "pos" modernidad, pero sí de una nueva fase de la modernidad. De esta forma, un escenario contextual, construido básicamente desde la visión sociológica, es presentado como condición de producción de la subjetividad y humanidad. Las estructuras "modernas" se ven erosionadas y el ser humano se construye en contextos que carecen de solidez, permanencia, contención, certeza, verdad. El amor líquido, los vínculos frágiles, los horizontes difusos no solamente son la contracara de la modernidad, sino que constituyen una nueva matriz civilizatoria en que se produce y reproduce el ser humano. Ciertamente, lo filosófico emerge en este tipo de descripciones y horizontes que, al responder detalladamente "en qué contextos y cómo se desarrolla el ser humano", acaba reflexionando acerca de "qué es el ser humano". El autor integra la sociología y la antropología.

Por su parte, Han, original pensador coreano-alemán, enhebra lo filosófico, lo sociológico, lo político, lo psicológico y lo cultural: el planteo de la cuestión antropológica es encarado por medio de una sagaz visión crítica de la construcción que la humanidad hace de sí misma en la actualidad. La "biopolítica" deja paso a la "psicopolítica". En la sociedad del "cansancio" describe al ser humano en relación con su alienante sometimiento y exigencia en el horizonte del capitalismo neoliberal: la dialéctica del amo–esclavo se desarrolla en el propio sujeto, quien

se desempeña simultáneamente como explotador de sí mismo, a la vez que se construye como siervo obediente. Nada más eficaz que el mecanismo por el cual el propio sujeto se encadena a sí mismo. En la sociedad de la "transparencia", Han analiza al hombre en el entramado de las redes sociales, la tecnología y las nuevas modalidades de información, comunicación y conocimiento. Si décadas atrás Vattimo había descripto la "sociedad transparente" con optimismo, porque en su caos babélico anidaba la esperanza de emancipación respecto de los discursos únicos y la imagen eurocéntrica del universo, el filósofo coreano caracteriza el escenario contemporáneo como homogeneizador, superficial, desnudo, evidente, acelerado, vacío, sin sentido y funcional al capitalismo dominador. En ambos desarrollos, Han examina el concepto de poder y reflexiona críticamente sobre un rasgo clave y definitivo de lo humano: la libertad.

A pesar de los aportes de estos autores mencionados y otras destacadas obras, aún no se observan suficientes desarrollos filosóficos que trabajen en profundidad y gocen de amplia difusión acerca de grandes desafíos del milenio, como la inteligencia artificial, el deterioro del planeta, la amenaza de las guerras y armas nucleares, las transformaciones de los Estados nacionales y la vida política en la era de las redes sociales, el futuro de la vida familiar y la actividad laboral, la creciente incidencia de la ciencia y la tecnología en los campos genéticos y biológicos, etc.

7. Antropología "desde" América Latina

La búsqueda de una "Filosofía Latinoamericana"

Pensar "el ser humano" no puede resultar una abstracción indeterminada. De hecho, nunca lo ha sido ni lo es. Desde hace algo más de cien años, los vínculos entre el discurso filosófico y sus contextos de producción se han hecho cada vez más conscientes y explícitos en el pensamiento. El giro hermenéutico ha incorporado y naturalizado el análisis del acto interpretativo y de las condiciones a partir de las cuales se construye el discurso filosófico y se desarrolla el método científico.

En tal sentido, las concepciones filosóficas sobre el hombre elaboradas a lo largo de la rica historia del pensamiento, recorridas sintéticamente en páginas precedentes, no pueden ser tomadas como fruto de una "neutralidad y objetividad aséptica". Por el contrario, son emergentes de condiciones específicas y contextuales. Eso no las invalida, sino que las sitúa, permitiendo una adecuada interpretación. Una visión aérea y descontextualizada del desarrollo del pensamiento antropológico de la civilización occidental ha derivado en la naturalización y

universalización del modelo europeo de ser humano. Ese eurocentrismo antropológico, por otra parte, ha sido una base conceptual funcional al colonialismo.

A lo largo del siglo XX, en honda vinculación con procesos políticos y sociales, se produjo un redescubrimiento de lo humano en las concepciones y producciones de la filosofía, las ciencias y las artes. Esto ha sido posible merced a la crítica del modelo homogeneizador heredado, promovido por la expansión europea a partir de los albores de la modernidad en el siglo XV. Después de la Segunda Guerra Mundial, la descolonización política de Asia y África se desarrolló íntimamente entrelazada con la emancipación cultural y los múltiples redescubrimientos identitarios.

En América Latina, los procesos de independencia se produjeron en el siglo XIX y no tuvieron un marcado acento de esa índole. Muy por el contrario, las elites revolucionarias estaban imbuidas de una mentalidad ilustrada muy afín al Siglo de las Luces, si bien mestizada con rasgos regionales propios de una mentalidad criolla, que impulsó el proceso emancipador. Sin embargo, los líderes patriotas no pretendían separarse del mundo europeo, sino que buscaban liberarse de la dominación española y portuguesa para vincularse de modo más pleno y fluido al progreso y el comercio resultantes del nuevo orden internacional.

Más adelante, la dirigencia de los nuevos estados adhirió a postulados positivistas, a través de los cuales se fortalecieron ideales europeos y evolucionistas. Sin embargo, ya desde la independencia, habían empezado a gestarse algunos planteos filosóficos que reconocían la necesidad de elaborar un pensamiento propio. Recién estrenada la independencia de los países americanos respecto de la monarquía española, Alberdi se lamentaba preguntando dónde estaban “nuestros Sócrates, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Comte y otros muchos”. No podría desarrollarse una auténtica emancipación sin la producción de un pensamiento nuevo y auténtico. Esa expresión resultó emblemática para numerosos autores y movimientos de la región. A partir del último tercio del siglo XX, muchos pensadores latinoamericanos recogieron ese legado y procuraron avanzar en esa línea.

Uno de los autores más representativos de ese movimiento fue Leopoldo Zea, quien junto a muchos filósofos, teólogos, escritores e intelectuales de otros campos establecieron vínculos conceptuales entre pensamiento propio, filosofía latinoamericana, colonialismo, dependencia, emancipación y, por supuesto, liberación. El filósofo mexicano establece una importante distinción entre filosofías “propias” y “ajenas”, acorde a la vinculación de las ideas filosóficas con la realidad a partir de la cual son elaboradas. En esa línea, Zea sostiene que un problema central de la filosofía en América Latina consiste en que se ha desarrollado fundamentalmente a partir de filosofías producidas en otras regiones, deudoras de realidades muy diferentes a las

propias. En América Latina ha predominado la importación y adaptación de ideas filosóficas y políticas, así como de sistemas y modelos ajenos a la propia realidad. Se trata de imitaciones que tienen por raíz el "menosprecio de lo propio". Coincidente, Halperin Donghi sentencia: una historia de ideas "fuera de lugar".

Es a partir de este tipo de constataciones que muchos autores de las últimas décadas del siglo XX, en el escenario de la descolonización de Asia y África posterior a la Segunda Guerra Mundial, se preguntaron si la independencia, proclamada hacía más de un siglo, era una realidad en sus países formalmente emancipados o aún pervivían matrices coloniales. Concluyeron que la independencia declarada no estaba suficientemente realizada. Por eso, propusieron examinar y desarrollar, por distintas vías, las posibilidades de un filosofar propio. Para ello, el pensamiento filosófico latinoamericano no debería proponerse la definición de lo específico e identitario como contenido central, objetivo o punto de llegada. La conciencia de la propia historicidad y de algunos rasgos identitarios serían, más bien, condición de su punto de partida. Zea sostiene que la primera condición para avanzar en esa línea es producir verdadera filosofía y "lo americano se dará por añadidura".

Estos autores se esforzaron por elaborar una filosofía que surgiese de su propia realidad, orientase la acción en relación con sus principales problemas y pudiera integrarse al desarrollo general de la filosofía contemporánea desde su particularidad.

En esa línea, una "antropología filosófica latinoamericana" no consiste en la exploración, descripción y explicación del "ser humano de América Latina". Esa es tarea de las ciencias: la etnología, la antropología cultural, la sociología, la historia, las ciencias del lenguaje y la comunicación, la geografía, las ciencias jurídicas y políticas y, por supuesto, también las ciencias naturales. Todas esas ciencias tienen por objeto al ser humano y han de ser capaces de particularizar sus estudios para enfocar específicamente los pueblos de América Latina desde sus diversas perspectivas. En las últimas décadas, el desarrollo científico de las ciencias en nuestros países ha tomado muy en serio ese cometido y a la vista están sus producciones y logros. La cantidad y calidad de investigaciones en todos los campos nombrados es exuberante y creciente. La multiplicación de instituciones, publicaciones y programas que potencian, promueven, enriquecen, exponen y difunden de modo sistemático el estudio de las realidades humanas de la región es exponencial. Los foros, congresos, jornadas e instancias de intercambio y diálogo son cada vez más numerosos y relevantes. La realidad humana latinoamericana, en tanto objeto de estudio, es desarrollada ampliamente por las ciencias, que contribuyen sobremanera al conocimiento del hombre latinoamericano.

Diferente es el abordaje filosófico de la cuestión del hombre desde una perspectiva "latinoamericana". Si bien para esa tarea es indispensable tener en cuenta el desarrollo del conocimiento sobre la realidad latinoamericana que ofrecen las ciencias, las artes y las tradiciones locales, la especificidad filosófica no consiste en hablar "acerca de" o "sobre" la realidad humana de la región, sino en reflexionar filosóficamente "desde" una subjetividad y conciencia latinoamericana.

"A priori antropológico"

En tal sentido, el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig desarrolló el concepto de "a priori antropológico", para destacar la prioridad del sujeto ante todo pensamiento y praxis. Esta noción concentra la afirmación, valoración y conciencia subjetiva que precede y configura el pensamiento y el mundo objetivo. Ese "a priori" es histórico y contextualmente situado. Justamente, el concepto pretende superar posturas que saltean la hermenéutica del sujeto individual y social, con la pretensión de situarse "más allá" de lo coyuntural en busca de universalidad filosófica. En Roig, el sujeto no es trascendental ni absoluto, sino empírico, concreto e histórico. La contingencia cobra una centralidad notoria, ya que lejos de constituir un ropaje accidental, aporta los atributos auténticamente humanos de la corporalidad, la temporalidad, la relación con la naturaleza y la sociedad.

El reconocimiento y descripción de ese "a priori" constituye una instancia ineludible para la producción de un pensamiento propio, así como para la hermenéutica de praxis y discursos. Una antropología filosófica latinoamericana requiere, como primer paso y condición para su construcción, la elaboración de una plataforma "a partir de la cual" pensar y reflexionar filosóficamente. Tal el "a priori antropológico", condición indispensable para una "filosofía latinoamericana" que sea genuinamente filosófica y auténticamente latinoamericana.

¿En qué consiste ese "a priori antropológico"?

Esta herramienta conceptual elaborada por Roig implica el reconocimiento propio del sujeto y supone una decisión: el sujeto se pone a sí mismo como objeto de reflexión, autoconciencia y autovaloración. Se ha de tener en cuenta que ese sujeto no es un "yo", sino un "nosotros" que se afirma en su identidad a partir del reconocimiento de alteridad. Ese sujeto se reconoce con otros como sujeto colectivo, como "nosotros", a partir de su experiencia social y su conciencia histórica. Se trata de una suerte de "cogito latinoamericano".

El auto–reconocimiento y auto–valoración no son dos instancias sucesivas, sino que constituyen un mismo acto, el de una autoafirmación axiológica, que es condición del filosofar:

el pensamiento filosófico es posible a partir de un sujeto que se concibe como digno. Roig otorga precedencia de lo axiológico respecto a lo gnoseológico.

Estos planteos son coincidentes con lo sostenido por Zea, quien algunas décadas antes insistía en denunciar el "menosprecio de lo propio", llamando a una urgente "revalorización de lo propio". Esos conceptos son antecedentes sobre los cuales se apoya la dimensión axiológica del "a priori antropológico".

Esa noción exige el reconocimiento y análisis de la dimensión histórica de ese sujeto, de un sujeto colectivo, de un nosotros que no es, justamente, un sujeto apriorístico que transita la historia, sino un sujeto que se va constituyendo dinámicamente en ese trayecto, a lo largo del proceso, que va siendo simultáneamente agente y fruto del devenir histórico. Por eso, la emergencia del "a priori antropológico" en el marco del "a priori histórico" plantea la relación entre la búsqueda de una filosofía propia y la necesidad de algún tipo de reflexión filosófica sobre la historia. En esa línea, el propio Roig inicia su emblemática obra planteando el significado del "nosotros", en referencia a "los latinoamericanos" y, para eso, no se sitúa en un ámbito descriptivo de condiciones ontológicas o rasgos culturales, sino que realiza un rastreo por el recorrido histórico del "nosotros" y "lo nuestro". No es de extrañar que gran parte de las elaboraciones de los autores pertenecientes a la "filosofía latinoamericana", en sus diversas corrientes, otorguen especial relevancia al análisis de la dimensión histórica de los pueblos, a través de la reinterpretación de los procesos históricos, el redescubrimiento de la historia de las ideas en la región y el desarrollo de las diferentes ciencias sociales y saberes tradicionales.

Gracias a la constitución de un sujeto filosofante situado, se construye la plataforma para un pensamiento anclado en la propia realidad y se evita la reiteración permanente de una incorporación acrítica de ideas "ajenas". De esta forma, se propicia la elaboración de un pensamiento filosófico genuino: ya sea en orden a la reinterpretación de América Latina, la descripción de sus rasgos identitarios, el análisis de sus problemáticas emergentes y la formulación de utopías en relación con una praxis ética, política y social liberadora.

En síntesis, el "a priori antropológico" que Roig postula como imprescindible para una reflexión filosófica genuina se compone, pues, de dos elementos nucleares: conciencia de sí y valoración de sí. En ambos casos, no en referencia al individuo, sino al sujeto social, colectivo: el "nosotros latinoamericano".

Autoconciencia requiere conocimiento de lo propio. Es una exigencia que apela a la integración de conocimientos científicos, artísticos, tradicionales y culturales para la construcción de la identidad. Es una realización regional del mandato ancestral universal proveniente del oráculo de Delfos: "conócete a ti mismo".

Autovaloración implica conocerse, pero va más allá. Consiste en apreciarse, en la estimación que reconoce como "bueno" nuestro propio ser, nuestra historia, nuestra realidad. No significa una actitud conformista, sino de autoestima, un sentido de pertenencia y una ligazón afectiva con todo lo que constituye a nuestros pueblos. Es una realización regional del precepto evangélico cristiano del "amor a sí mismo".

De más está decir que es indispensable un mayor conocimiento y una mayor valoración de lo latinoamericano por parte de gran parte de los habitantes de América Latina. Sobran ejemplos que manifiestan un conocimiento escaso, cuando no directamente deficiente, y una valoración pobre, sobre todo si se la compara con la admiración que muchos tienen por los Estados Unidos o Europa.

Ser humano necesariamente contingente

La versión tradicional hegemónica de la filosofía en occidente presenta el hombre como universal, racional, civilizador, moderno, evolucionado. Roig, al igual que una legión de pensadores latinoamericanos como Zea, Salazar Bondy, Ardao, Miró Quesada, Kusch, Dussel, Boff, Scannone, Fornet Betancourt, Cerutti Guldberg, Biagini, Acosta, Arpini, Deves, Ramaglia, Fernández Nadal y varios más parten de "otro lugar": se sitúan en la zona invisible de ese discurso y elaboran antropologías desde la alteridad, desde el otro: el vencido, el oprimido, el particular, el natural, el bárbaro, el primitivo, el sometido, el colonizado, el pobre. La historicidad y particularidad son instancias del "ser–ahí", para decirlo en términos de Heidegger. El ser humano es un "existente", fruto de la construcción de la subjetividad a partir de entramados concretos que no pueden ser obviados por "contingentes". Por eso, para muchos autores de esta corriente, el concepto de "condición humana" expresa una concepción integral, particular, histórica y concreta del "ser humano" mucho más adecuada que los conceptos de "esencia" o "naturaleza".

Si estos planteos que procuran fundamentar el pensar antropológico "situado" suenan novedosos, como si fuesen elaboraciones originales y un descubrimiento propio del pensamiento contemporáneo, tal vez se deba a que el hilemorfismo aristotélico no ha sido suficientemente exprimido en su profundidad como instancia superadora del dualismo platónico. Aristóteles proclama la centralidad del ser sustancial concreto, ser en acto en constante dinamismo por su ser en potencia, ser que expresa una esencia a la vez que la construye y realiza individual y progresivamente. Por otra parte, materia y forma, sintetizados en la concepción hilemórfica aristotélica, son dimensiones de lo real, principios constitutivos de la sustancia. La forma aporta la esencia, el elemento universal–común a todos los seres de

esa especie, aquello que hace que cada cosa "sea eso que es". Por su parte, la materia realiza la individualidad de cada ser, su carácter particular, único, aquello que hace que cada cosa "sea esa que es". Y, respecto de la díada "sustancia–accidentes", es importante replantear las nociones de "necesidad" y "contingencia". Que los accidentes sean "contingentes" no significa que sean "prescindibles", dado que no puede no haberlos: es "necesario" que haya "accidentes", aunque resulte "contingente" cuáles son esos accidentes en cada ser e instancia particular. Lo contingente y dinámico es qué tamaño, en qué lugar, en qué momento, relacionado con qué. Pero "necesariamente" ha de haber un tamaño, un lugar, un tiempo, ciertas relaciones, etc. Y esto, no es válido exclusivamente para el hombre, sino que constituye la estructura de todo lo real, a excepción del Acto Puro, el ser divino.

De alguna forma, hay un hilo filosófico que une el aristotelismo con la insistencia de los últimos cien años respecto del "ser–ahí", el ser situado, en que accidentes, contextos históricos, vínculos sociales y rasgos etnológicos no son meros adornos exteriores, sino elementos ontológicamente relevantes que hacen al ser humano. Tal el mérito de los autores latinoamericanos que, en busca de una filosofía propia, reformulan las bases metafísicas para un análisis antropológico "desde" América Latina.

En el texto de Ardao que se expone a continuación, publicado en Montevideo en 1963, el filósofo uruguayo contribuye a la fundamentación del "ser situado", al realizar una crítica a la visión espiritualista en que se funda la antropología filosófica de Scheler en "El puesto del hombre en el cosmos", texto que por aquellos años era de uso corriente en los programas de estudio. En confrontación con cierta forma de comprender la trascendencia del ser humano y la originalidad de su ser respecto del conjunto de seres del cosmos, Ardao procura "situar" al ser humano en las dimensiones espaciotemporales, emparentado con el conjunto de lo natural, sin por eso diluir la especificidad del ser humano, su interioridad, subjetividad y conciencia, su ser espiritual.

Textos de Ardao

El término antropología, escasamente usado con distintos restringidos alcances por filósofos clásicos, como Malebranche, Leibniz y sobre todo Kant, se impuso hacia mediados del siglo XIX en el campo de la ciencia positiva, con un significado nuevo. Antropología, a secas, vino a ser la ciencia del hombre, o si se quiere de la especie humana, como rama de la zoología. Aun cuando desde el comienzo pusiera a contribución disciplinas como la prehistoria, la arqueología, el folklore, la lingüística, la etnografía, la sociología, su carácter de ciencia natural era obvio, desde que dichas disciplinas del orden de la cultura, caían también entonces bajo la conceptuación naturalista.

En nuestro siglo, al abrirse paso la distinción metodológica entre ciencia natural y ciencia cultural, se ha sentido la necesidad —aunque no siempre— de distinguir entre antropología natural o física, y antropología cultural o social, sin salir del plano científico positivo. Prescindiendo de la rica problemática lógica y epistemológica que de tal modo se plantea en ese mismo plano, así como del equívoco que resulta cuando la antropología cultural es entendida como antropología filosófica, o a la inversa, queda en cualquier caso en pie que toda esa antropología —antropología a secas, o antropología natural más antropología cultural positiva— es propiamente la antropología científica.
¿Era exactamente eso lo que Scheler entendía por antropología científica, distinguida de las teológica y filosófica? Aparentemente sí. Pero al no admitir en la antropología filosófica sino aquellas doctrinas que se atienen al mencionado concepto del hombre que llamaba "esencial", automáticamente quedan relegadas a la antropología científica todas las doctrinas del hombre que interpretan a éste como una pieza del reino animal y por tanto del mundo de la naturaleza, "un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra". Sólo tiene el carácter de antropología filosófica la que de un modo u otro legitima el concepto de hombre que no sólo lo separa, sino que "lo opone del modo más riguroso al concepto del animal en general".
(…)
Pocos prejuicios más pertinaces, y a la vez más graves, en la historia de la filosofía, que el que sustrae del espacio a los fenómenos psíquicos. Los fenómenos y procesos psíquicos son tan espaciales como temporales, en la misma forma en que los fenómenos y procesos físicos son tan temporales como espaciales. No se trata de que, en cuanto fenómenos, los físicos y los psíquicos sean idénticos, tesis tan cara a los espiritualistas de la identidad como a los materialistas de la identidad. Tampoco se trata de que los fenómenos psíquicos sean espaciales porque del punto de vista de la intencionalidad, hagan referencia al espacio, de afuera hacia adentro en la percepción y de adentro hacia afuera en la acción. Se trata de que los fenómenos psíquicos son intrínsecamente espaciales, tanto como temporales. Los procesos del psiquismo, lejos de transcurrir sólo en el tiempo, transcurren en el espacio tanto como en el tiempo. Y es un solo y mismo transcurrir del psiquismo el que acontece a la vez en el espacio y en el tiempo. Acontece a la vez en el espacio y en el tiempo, ya por la sola razón de que espacio y tiempo no son, ellos mismos, entidades separables. El espacio supone siempre al tiempo y el tiempo su pone siempre al espacio. No se hablaría de fenómenos espaciales no temporales; tampoco debe hablarse de fenómenos temporales no espaciales.
(…)
Todo lo espacial es extenso, pero a la vez intenso, del mismo modo que todo lo temporal es intenso, pero a la vez extenso. Ex–tensión e in–tensión, o simplemente tensión, son dos caras de una sola y misma realidad, de lo real.
(…)
No se trata de un dualismo de la espacialidad, de la coexistencia de dos espacios, así como no se trata de un dualismo de la temporalidad, de lo coexistencia de dos tiempos. Se trata de un solo y mismo espacio, siempre temporal, que por un lado es exterioridad y por otro interioridad. La interioridad no es siempre subjetividad, en el sentido del sujeto psíquico: en lo estrictamente físico hay ya una interioridad intensa de la exterioridad extensa, por donde fluye la temporalidad. Con mayor razón la hay en lo vital. Esta interioridad se convierte al fin en subjetividad al nivel ontológico de lo psíquico, por la introducción de la conciencia; pero se convierte en subjetividad sin dejar de ser, en el espacio–tiempo, la interioridad intensa de una exterioridad extensa. En este caso, lo es del organismo bío–psíquico, irreductible diferenciación morfológica de lo real. Lo psíquico, sea humano o infra–humano, es la interioridad subjetiva de una individual forma espacio–temporal; él mismo, entonces, tanto como temporal, espacial.
(…)
El clásico lugar común de la temporalidad de todo lo espacial, recibe un nuevo sentido, que exige, aunque sea también con un sentido nuevo, la espacialidad de todo lo temporal. Espacialidad, por tanto, inclusive de lo psíquico, mientras no se quiera sustraerlo también al tiempo, como en el caso del "espíritu" scheleriano.

> Por ser espacial tanto como temporal, por ser siempre una peculiar manifestación in–tensa de lo ex–tenso, todo fenómeno psíquico tiene un aquí tanto como un ahora. Hay un aquí de la percepción, que no es el aquí del entorno físico percibido: es el aquí del lugar del espacio en que se desarrolla subjetivamente el proceso perceptivo, no diferente en esencia del aquí de la intelección, de la volición o de la emoción. El proceso afectivo, el volitivo y el intelectivo, acontecen, tanto como el proceso perceptivo, sobre el soporte de un organismo que no sólo está en el espacio sino que es espacial él mismo. De ahí deriva imperiosamente el aquí de lo psíquico, que no consiste, sin embargo, en el mero aquí de los procesos fisiológicos u orgánicos respectivos, aunque éstos constituyan su inevitable supuesto. Lo psíquico, en cuanto tal, posee siempre un aquí, porque es intrínsecamente espacio, espacio vivido.
> (…)
> La antropología filosófica, en el carácter de disciplina diferenciada, surgió con Scheler para dar expresión a una determinada teoría del hombre que quiso ser la antropología filosófica. En esa teoría, la autonomía de la reflexión sobre el hombre como reflexión sobre su esencia ontológica, tiende a hacer de la antropología filosófica la philosophia prima, subordinándose a ella el resto de la metafísica. Para ello se funda en un a priori concepto del hombre. La tentativa así tenía que fracasar. Exorcizada de esa intención, la antropología filosófica, expresión en sí misma neutra, queda en pie, legítimamente, como el sector de la ontología que toma a su cargo la auto–reflexión sobre el hombre, sin excluir de antemano el punto de vista para el cual éste no tiene modo de reconocerse trascendente al orden tempoespacial de los otros entes reales. Es decir, naturales.
>
> *¿Por qué la Antropología Filosófica?*

En el texto se manifiesta la tarea filosófica emprendida en el último tercio del siglo XX en orden a fundamentar la posibilidad de un pensamiento filosófico "situado", que emerja de la realidad humana real, histórica y particular del "ser–ahí" latinoamericano. Para ello resulta crucial una base antropológica que sostenga las condiciones existenciales del ser humano como dimensiones esenciales de su naturaleza y no como meros contextos exteriores, coyunturales, contingentes o accidentales de su realización. La clave, expresado en lenguaje clásico, consiste en superar la supuesta e irreductible oposición entre esencial–necesario vs. accidental–contingente en el ser humano: la historicidad, la concreción individual y su ser particular son notas esenciales y no superfluos accidentes externos a su naturaleza, prescindibles cuando se les atribuye un carácter ontológicamente vaporoso.

De la naturaleza a la condición humana

El "a priori antropológico" propuesto por Roig no solamente es una exigencia para el comienzo del desarrollo de la antropología filosófica sino, también, una coronación y fruto de esa misma elaboración: además de ser requisito y punto de partida, el conocimiento y reconocimiento de sí mismo, junto a la valoración y revalorización propia, son punto de llegada de una filosofía latinoamericana. Desde esa plataforma, que no es exclusiva ni primariamente conceptual, Roig desarrolla su pensamiento filosófico sobre la "condición humana".

En la misma línea de Ardao, Roig brinda centralidad a lo situado, a lo contingente, accidental, potencial. Ese lenguaje prioriza una elaboración antropológica situada, imbricada y entretejida en una forma particular de existencia. Se distancia de elaboraciones antropológicas "sustancialistas", deudoras de metafísicas que suponen encontrar el ser y la esencia de lo humano prescindiendo de la historicidad y las condiciones contingentes.

Si bien reconoce la riqueza del aristotelismo en referencia a lo antropológico, lo considera sustancialista y esencialista. Según Roig, fue a partir de algunos filósofos estoicos que se ha realizado una suerte de giro lingüístico, por el cual la metafísica cede ante la semiótica: los accidentes cobran relevancia por ser materia del discurso que se refiere a las cosas por medio de la descripción de sus rasgos observables. Por eso, el filósofo mendocino elige el concepto de "condición humana" antes que el de "naturaleza humana" para referirse al ser humano, sujeto y objeto de la antropología.

Textos de Roig

Con la expresión "condición humana", que esperamos poderla caracterizar satisfactoriamente, hemos de aclarar desde un primer momento, que no pretendemos regresar a un clásico y antiguo tema de la "naturaleza humana", ni tampoco al más moderno y relacionado con él y que se ocupa del "lugar", la "ubicación", el "escalón", el "estrato", en fin, el "puesto" del ser humano en el medio cósmico, animado e inanimado en el que le ha tocado aparecer. Tanto la crisis de los esencialismos, por un lado, así como la fuerza con la que el despertar de lo ecológico ha adquirido en nuestros días por motivos más que alarmantes, nos obliga, digámoslo así, a repensar la problemática antropológica desde otras categorías. Y una de ellas es, sin duda, la de "condición humana".
(…)
Aquí entran en juego categorías como las de lo "intrínseco" o lo "interno" (la "naturaleza", por ejemplo); y lo "extrínseco" o "externo" (así como puede entenderse la "circunstancia"). Y, más allá de exigencias definicionales ¿no será que no hace falta definición alguna? En efecto, cuando alguien le preguntó a Demócrito qué es el ser humano, respondió: "...el hombre es aquello que todos sabemos". ¿Qué alcance darle a esta afirmación? Por de pronto, nos está diciendo que somos nuestra realidad inmediata de la que por eso mismo tenemos conocimiento. Pero, ¿qué es lo que "sabemos todos?" La pregunta deja abierta infinitas respuestas, o algunas pocas, pero también ninguna. Tal vez hubiera sido más acertado afirmar que es lo que todos no sabemos, o aquello de lo cual no tenemos una respuesta firme, a no ser que nos sintamos colocados en el universo por una mano divina que nos da la respuesta.
¿Cómo hubiera respondido un judío? Pues, remitiéndose al Génesis. Es "lo que todos sabemos". La afirmación está suponiendo entonces un discurso compartido. Todos los mitos de origen se ocupan de responder a la pregunta y enunciar el discurso "que todos sabemos". Pero ¿qué sacamos con eso? Que el ser humano es un ente que requiere saber de sí algo y que ese algo lo recibe como discurso que integra su propia comprensión.
(…)
Como se verá más adelante nuestro interés y por las razones que daremos, apunta en este momento al saber de los estoicos. Por algún motivo, aunque resulte paradójico decirlo, dieron el "giro lingüístico" en la Antigüedad Clásica. Pero antes, veamos cómo ha sido planteada la

cuestión en Aristóteles, a quién se lo mira como el padre de las definiciones por esencia o sustancia.
Pues bien, si queremos ser justos debemos decir que, a pesar de su esencialismo, la respuesta del Estagirita es indudablemente rica. No solo la sustancia (esencia) "hombre" es presentada con notable vivacidad, sino que señala otros aspectos que a su juicio no pueden dejarse de lado, aun cuando se aproximen a la categoría de lo posible, tal como apretadamente lo veremos.
Por lo pronto en el célebre primer libro de La Política hay una gradación de definiciones que no puede descuidarse. En efecto primero dice que "el hombre es por naturaleza un animal político"; luego, como algo que conforma a esa naturaleza dice: "que el hombre es el único entre los animales que posee lenguaje" (éjein lógon). Que la palabra lógos significa en ese preciso texto lenguaje y no razón, lo prueba la distinción que establece en ese momento entre el "lenguaje humano" y el "animal", en relación con la expresión de los sentimientos de placer y de dolor; para concluir, por último, que ese lógos no solo se dé en relación con los sentimientos, sin evidentemente ya, en el caso de los seres humanos, "también respecto de lo justo y de lo injusto", momento en el que el término lógos es tanto lenguaje como razón.
La tradición ha divulgado luego todo ese proceso definitorio tan interesante, reduciéndolo a lo que sería su último momento definicional: "el hombre es un animal racional", con lo que se oscurece el sentido originario del tipo de racionalidad en la que pone el acento Aristóteles y que es una sola cosa con el lenguaje: se trata de una razón intersubjetiva o comunitaria.
A esto se ha de agregar que, así como la razón es definida desde el lenguaje, tampoco se ha dejado de lado la corporeidad. El ser humano es siempre animal aun cuando se diferencia de los restantes animales, cuestión que es de particular importancia, pues, más de uno de los accidentes que el mismo Aristóteles señala en relación con la sustancia, tienen que ver con el cuerpo más que con la razón.
(…)
(De acuerdo a algunos textos de autores estoicos) … semiótica y semántica han desplazado a la metafísica y, por lo tanto, la cuestión de lo necesario y lo contingente, de sustancia y accidente, ha pasado a un segundo plano. Se abren así las puertas para un reconocimiento de lo que para una definición sustancial era lo contingente y, por lo tanto, lo no significativo. Ahora se reconocen contingencias que pueden ser definitorias y que no solamente se ha de tener en cuenta lo que los seres "son" esencialmente, sino lo que podrían ser, aun cuando no lo alcancen jamás.
Ante los contenidos que están dados en el lenguaje como fruto de una acumulación de experiencias (el "tesoro de la lengua"), estos filósofos optan, no por el "qué es la cosa", sino por el modo como tengo experiencia de la cosa, fijándose en sus "improntas" o "señales": no lo que "es", sino las marcas que deja tras de sí, en pocas palabras, sus modos o formas de objetivación, palabra en la que entra toda la cultura humana.
Así, pues, no se trata de lo que es intrínseco (la esencia), sino lo que se manifiesta en una relación de exterioridad. De alguna manera el acercamiento a lo humano se historiza –aun cuando esto sea totalmente extraño al pensar estoico– en cuanto que aquellas "improntas" si bien no muestran ni tienen la "solidez" de la "esencia", pueden ser modos personales de ser de individuos o de sociedades.
Otro aspecto que surge del texto de los estoicos se relaciona con la oposición "actual/potencial". En efecto, la esencia frente a los accidentes es lo "actual", lo que está "en acto", mientras que estos últimos se dan en el marco de la "posibilidad", cuestión que deja abiertas las puertas a la comprensión de lo humano desde las categorías de lo "posible" y lo "contingente" (dynaton), con lo que no ponen en duda la relación "sustancia/accidente", sino el peso ontológico absoluto que se le otorga a la primera.
Han quedado así, pues, señaladas algunas de las diferencias que pueden establecerse entre "naturaleza humana" y "condición humana".
Veremos ahora otros matices no menos interesantes expresados por San Agustín algunos siglos más tarde. En su libro Confesiones la cuestión de la pregunta por el ser humano se abre decididamente hacia lo que más tarde será entendido precisamente más como

"condición humana" que como "naturaleza", entrando la categoría de contingencia a jugar un papel decisivo.
En la medida en que San Agustín parte de la relación "creatura/creador", hay una condición previa indudable: algo debe estar dado para que seamos posibles, concretamente, un creador del cual dependemos; y, en la medida en que los designios últimos del mismo nos resultan inescrutables, nuestro estado o modo eventual de ser se mueve entre la angustia y la esperanza o, en fin, estamos por lo mismo que entes creados, sujetos a la caducidad y nuestra naturaleza no es ajena a la necesidad, en el sentido de la muerte.
Hemos dibujado en pocas palabras la "condición humana" que ha sido caracterizada como "creacionista" y que hará de centro de la concepción religiosa que ha caracterizado tanto al mundo judeo–cristiano como al islam.
Surge en aquellas Confesiones no tanto la inquietud por la esencia, como la angustia por la existencia. De ahí que San Agustín introduzca al lado de la pregunta "¿qué soy?", la otra que apunta a mi propia e individual identidad, mi situación existencial: "¿Quién soy?". Recordemos que esta inquisición se la había hecho Demócrito.
Pero veamos cómo se desarrolla, ahora, en San Agustín: "¿tú quién eres? Y me respondí: soy hombre"; "¿Y qué soy yo Dios mío? ¿qué ser y naturaleza es la que tengo?". La primera pregunta ya deja ver una de las dificultades del tema, pues, San Agustín dice "me respondí", es decir, soy yo mismo quien pregunta por mí mismo y me respondo. Hay una interiorización de la problemática que se transforma en algo particularmente íntimo.
Mas he aquí que en esa interiorización se pone de manifiesto de modo muy claro algo que no había aparecido antes: soy a la vez sujeto y objeto de la pregunta, un sujeto que se pregunta mirándose, si tal cosa es posible, como objeto: "Yo confieso, señor, que hallo aquí bastante dificultad, y la experimento en mí mismo, pues me cuesta mucho trabajo entenderme a mí mismo...".
¿En qué reside el problema? Pues en que la pregunta "¿qué (cosa) soy?" parece que el interrogador toma distancia de sí, se trata de definir como "objeto" y, además, intenta hacerlo eliminando en lo posible toda valoración de ese objeto. Mientras que en la pregunta "¿quién soy?" se trata inevitablemente de un preguntar acompañado de un juicio de valor. ¿Soy, como decía Pascal, "una caña pensante?", ¿una brizna de paja que razona? Un ser que parece que vale, pero a la vez que no vale, que es grande y a la vez insignificante, todo lo cual implica juicios de valor. Y ya sabemos que esos juicios han planteado la cuestión de si son válidos científicamente, si bien filosóficamente no se los puede ignorar y son de la más absoluta importancia.
La distinción del esencialismo aristotélico entre sustancia y accidentes ha perdido distancia, pues, soy tanto mi posible ser sustancial al que no alcanzo a conocer, como mis accidentes, con lo que la pretensión de responder por mi "naturaleza", a más de difícil resulta estrecha. Estamos ante una esencia, si se quiere seguir con el planteo clásico, mas, inserta en la existencia y, por eso mismo sujeta a una contingencia radical que le resta fuerza colocando a su lado una angustia. Por donde San Agustín realiza una hypographé, una descripción sobre la base de lo que bien podría entenderse como "huellas" del acto creador.
(…)
Pues bien, la antigua tradición del Demiurgo o Artesano que fabricó al ser humano, anticipo del creacionismo que podemos leer en Platón, se conectó con la tradición bíblica judaica de un Dios creador no ajeno asimismo a una función artesanal. En ambos casos se procedía sobre la base de un modelo. Por cierto, que una concepción modélica podía generar un esencialismo, tal como se produjo, pero también una conciencia de perplejidad ante el modo como habíamos de asumir nuestra condición de entes modelados, frente a un fabricante–modelo inescrutable. Esta tendencia que es la de San Agustín habrá de concluir en el siglo XVII en el Deus absconditus de Pascal y, paralelamente, como lo observa Ernesto Cassirer en su Antropología filosófica, en un homo absconditus. Vale decir que la pregunta "¿qué es el hombre?" y "¿quién soy yo?" se resuelven ambas en incógnitas existenciales.
(…)
Pues bien, el Popol Vuh es el libro sagrado en el que se narraba el origen de aquel pueblo, libro, sin duda, el más notable dentro de la literatura indígena mesoamericana.

Se mantuvo vivo como texto sagrado a través de incontables generaciones, leído en reuniones secretas como uno de los tantos recursos –y no el de menor importancia– para dar fuerza y mantener la resistencia contra la conquista y, en relación inescindible con ella, contra la evangelización.
Relatos fragmentarios del gran libro del Popol Vuh se conservan hasta hoy en día en varios grupos Mayas, como el Lacandón, el Tzotzil, el Tzeltal y el Tojolobal, de Chiapas y de etnias de Belice y de Guatemala. Esta dispersión de la tradición en tantos pueblos de un mismo y ya lejano origen, es una prueba de que fue la creencia cosmogónica de todo el mundo maya y su extensa y asombrosa cultura.
Atendiendo a lo que nos interesa prestaremos atención al mito acerca de la creación de los seres humanos por parte de los dioses, tal como es narrado por los sabios mayas y lo haremos, además, estableciendo una aleccionadora comparación con un mito semejante de origen indoeuropeo transcripto en el Liber fabularum del poeta latino–español Cayo Julio Higinio y que Heidegger ha incorporado en El ser y el tiempo.
Según el mito trasmitido por la cultura latina y que coincide con el Génesis hebreo, el ser humano fue creado por la divinidad, utilizando barro y dándole vida luego mediante un soplo. En esta narración denominada "Fábula de cura", el fin de los humanos queda preestablecido desde el momento mismo de su creación, sometido a un inevitable disgregamiento que se produce como un "regreso" al barro originario (a la tierra) y, a su vez, como un reingreso al espíritu que recibió el "soplido". Una vez reincorporado su espíritu en el espíritu creador quedará ante la "presencia", desvirtuada ahora toda forma de "representación" que había signado a la vida humana hasta antes de la muerte corporal. Y tal es el sentido que tiene el nombre del personaje de la fábula de Higinio: se llama "Cura" (o "Preocupación"). Su destino está señalado por un "esfuerzo angustioso" de regreso a la fuente originaria, con lo que el ser humano tiene su destino ya establecido, es una natura naturata. Su hacerse se resuelve en un desprendimiento de sí mismo, de su propio barro originario, en una espera de la muerte que habrá de liberar el alma, préstamo del ser, de la cárcel terrena. Todo el texto anticipa la propia posición de Heidegger ante el problema de la "naturaleza humana" definida básicamente como "ser para la muerte".
Otra muy distinta es la versión de la creación de los seres humanos que nos presenta el Popol Vuh. El método que se sigue en él no es analítico en el sentido de descomposición de partes: alma y cuerpo, sino sintético: de autocreación desde una sustancia primera elaborada por el mismo ente creado. No se trata de encontrar una muerte pasiva, ajena radicalmente a lo humano, como es el barro respecto del alma, sino de hallar una "materia" la que no es entendida como el sustrato sobre el cual se agrega algo que luego habrá de ser "separado", sino como el principio de la totalidad del ser humano.
El mito afirma que los dioses, después de una laboriosa búsqueda hicieron íntegramente al ser humano mediante una "pasta de maíz". En un intento anterior lo habían hecho de barro, el que se deshacía con la humedad, no tenía consistencia; luego lo hicieron de madera, pero no hablaba. Mas, no era "barro", sustancia sin potencia creadora lo que hacía falta, ni la "materia" podía ser "madera". Se trataba de descubrir una "sustancia" (todas estas palabras cargadas de sentidos helénicos nos resultan casi inservibles) con capacidad de autoconformación. El punto de partida no es ni una materia inerte que puede modelarla un alfarero, ni un "soplo" que viene de afuera.
De este modo, en su búsqueda los dioses descubren ese principio que, en cuanto tal, posee un impulso propio, autosuficiente, el que resulta ser el mismo alimento que el ser humano prepara para su nutrición: la masa de harina de maíz. El ser humano es creado creándose a sí mismo, creado desde su propio impulso creador, en resumen, no es natura naturata, sino natura naturans.
No hay, pues, dualismo "alma/cuerpo", ni tampoco una disgregación de compuestos. El hacerse y el gestarse resulta radicado, no en la espera de la muerte sino en el trabajo del cual surge la vida y, lógicamente, simbolizado todo ello en esa maravillosa planta de maíz, cuyos choclos, maduros, los haremos harina y la harina, nuestro pan. El pan de nuestras manos. Nuestro ser depende de la creación de la cultura mediante el trabajo, simbolizado, pues, todo eso en la producción del alimento como asimismo en la posibilidad de tenencia y goce de los

bienes, de nuestros bienes. Así pues, al hacer de la selva un sembradío y al hacer que en él surgiera el milagro de la milpa, el hombre primitivo americano transformó la naturaleza sin destruirla a su vez, creándose a sí mismo.
El más comprometedor, más difícil y más complejo "accidente" que afecta al alma en el sustancialismo, el cuerpo, ha quedado incorporado como condición del ser humano y, a su vez, éste, como condición de sí mismo desde aquella corporeidad rescatada e integrada en relación con una praxis. No se analizan partes, se describe una totalidad desde sus huellas, las que van quedando de ese su hacer mediante el cual se hace. Y se hace para la vida, no para la muerte.

La condición humana

Roig analiza expresiones del logos filosófico griego y también textos y aportes del pensamiento medieval, renacentista e ilustrado (no todos incluidos en la cita por razones de extensión). Y, sugestivamente, culmina con la presentación antitética de dos relatos de origen, mythos, que en su género narrativo expresan verdades antiguas, profundas y determinantes de la cultura de los pueblos. A través de ambos, el del Génesis, reinterpretado por Heidegger en "Ser y Tiempo", y el maya, expuesto en el "Popol Vuh", se manifiestan concepciones muy diferentes del ser humano y su "naturaleza".

Al igual que en Ardao, la argumentación de Roig se encuentra centrada en ampliar la pregunta por el ser del hombre hacia una concepción más amplia y menos restrictiva que la de "esencia–naturaleza". En esa tarea, cobran relevancia dimensiones y elementos que tradicionalmente fueron ubicados como secundarios y contingentes por integrar las categorías aristotélicas, accidentes de la sustancia. En esa tarea, se fundamenta la posibilidad de construcción de un "a priori antropológico" para todo filosofar que, lejos de ser universal e inmutable, es particular, histórico y propio. De esta forma, se brinda las bases para el pensamiento situado y, por supuesto, para la producción de una filosofía latinoamericana. Es en esa misma línea que Dussel, otro de los principales pensadores de la corriente de la liberación, sostiene que la antropología filosófica no es una sección más de la filosofía, sino su plataforma. Lo antropológico no es un objeto entre otros acerca del cual la filosofía reflexiona, sino un punto de partida que origina y antecede cualquier pensar.

Ser–estar ancestral

Otro desarrollo antropológico latinoamericano situado, pero elaborado desde una perspectiva metodológica singular, es el realizado por Rodolfo Kusch. La territorialidad de su pensamiento se manifiesta en su parentesco con la etnología, al surgir de un trabajo de campo intenso, prolongado y extremadamente rico. De ahí que sus textos expresen de modo original

"la gravidez de un suelo", pero sin renunciar a la proyección universal propia de toda auténtica filosofía. Ese trabajo incluye una premisa epistemológica que establece una relación sujeto–sujeto en lugar de sujeto–objeto. Por otro lado, trabaja dialécticamente entre nociones contrapuestas: civilización–barbarie, orden–caos, pulcritud–hedor, ajeno–propio, urbano–rural, ilustrado–popular, univocidad–plurivocidad, ser–estar, etc. En ese juego de opuestos, el autor realiza un elogio de lo "bárbaro", reivindicado junto a todas sus notas distintivas, en tanto identidad ancestral que manifiesta resistencia ante la imposición cultural eurocéntrica. Dada la conquista europea, en América Latina se extiende una identidad mestiza, en que se verifica una ambivalencia respecto de la identidad y la pertenencia.

Kusch vivió una prolongada convivencia e inserción en el mundo de las culturas andinas, lo cual permite la diferenciación de horizontes y la desnaturalización de concepciones filosóficamente instaladas en el horizonte de las esencias, para ser resituadas en el marco de lo contingente. Su formación filosófica le permite el diálogo entre los planteos de Heidegger y la realidad originaria y mestiza de los pueblos del norte argentino y el altiplano boliviano, exponentes de culturas precolombinas ancestrales sometidas a la conquista europea y a procesos de enajenación y autoafirmación. La presencia extendida de Kusch en la región andina ha favorecido una elaboración conceptual nutrida por el contacto y experiencia vivencial con símbolos, saberes, silencios, ritos y prácticas. La riqueza de sus elaboraciones reside en la profundidad de los vínculos entre lo etnográfico y lo metafísico: el tiempo, el espacio, las costumbres, miradas y múltiples rasgos culturales no son meros accidentes externos, sino auténticas notas sustanciales.

Uno de los rasgos salientes de la dialéctica que contrapone los diferentes mundos es el que refiere a las modalidades del ejercicio de la racionalidad: mientras occidente alimenta su ciencia y técnica merced a una mentalidad causalista y utilitaria, el mundo indígena y mestizo ejerce una relación no cosificante con el cosmos, priorizando sentimientos de pertenencia y parentesco por su arraigo existencial. Mythos y logos son lenguajes y formas de conocimiento que, antes que instancias epistemológicas, expresan formas de ser y estar en el mundo.

En el contexto del auge del "ser–ahí" heideggeriano, Kusch desarrolla el concepto de "estar–siendo". De esa forma, articula las categorías estar–ser–acontecer ligados a la tierra. No se trata de un accidental "situs" geográfico, sino de un arraigo existencial que germina humanidad de modo particular. El concepto de "vegetalidad" desarrollado por Kusch no consiste en una descripción meramente etnográfica de los pueblos andinos, sino en una categorización ontológica del "ser situado-arraigado", un ser que no "está en el cosmos" sino que "es cósmico" e integra el paisaje al que pertenece, en continuidad con el resto de los seres animados,

inanimados, visibles e invisibles. No hay fronteras demarcatorias entre el hombre, el animal, las plantas, montañas, nubes, rocas y dioses. Tampoco entre dimensiones presentes, pasadas, futuras o profanas y sagradas.

Si se mira desde la mentalidad occidental moderna, que prioriza la acción, el mundo que Kusch analiza constituye una forma pasiva y hasta perezosa de ser.

Obviamente, la antropología que se deriva de esa concepción aporta una mirada alternativa muy rica, sugerente y diferente a la del cauce tradicional del pensamiento occidental.

Textos de Kusch

El inconsciente de la acción, reforzado por un paisaje indomado, pasan desde la sombra sobre la conciencia mestiza y constituyen las raíces primigentes de su ambivalencia. La pasividad vegetal, la modorra espiritual del americano, la raíz geográfica de su vida, la receptividad feminoide de su cultura, no logran sino adosarse a la acción europea. Obra en todo ello una especie de venganza del paisaje. La "vida espaciosa", agigantada por éste, carga sobre la acción, obstruyendo toda meta que pudiera afianzarla. La mente se escinde en el sentido de que la conciencia autóctona, la del paisaje, pesa –desde el inconsciente de la acción– sobre la conciencia activa, constructora pero foránea.

La conciencia mestiza participa así de una faceta vegetal, perezosa, fatalista, fecunda sólo en dimensión física, que como se deja llevar por una creatividad pasiva se dispone en el mismo sentido que las ramas de un árbol. No concilia con la índole de la acción, pero como tampoco la rechaza se mantiene en el inconsciente de nuestro hacer, en el tabú inmoral de nuestra herencia europea.

(…)

Como la vegetalidad invade todas las facetas de la existencia, los individuos, desde su vegetalidad inconsciente, crean las masas vegetales americanas, de una totalidad incompresible, evasiva, ajena a toda clasificación, inconsciente siempre frente a la acción prestada.

(…)

Esa vegetalidad hace que la acción se parcele geográficamente en las ciudades y que el inconsciente de América se esconda en el interior. El ciudadano crea una cara internacional para su país por la línea de las ciudades. Convierte luego esa faceta en la historia oficial del país, dando a entender que ella representa fuerzas nacionales auténticas, cuando en verdad encarna arbitrariedades personales y gobiernos ejercidos en el vacío. Detrás se arrellana la vegetalidad, de la que destella por instantes algún caudillo sangriento o alguna revuelta anónima, anotada furtivamente en la ficha de algún historiador liberal.

(…)

El americano relega su hacer al inconsciente de su acción asociándose al paisaje, a la posibilidad pura en que proyecta, fantasmagórica, una armonía que siempre posterga.

(…)

Pero eso mismo, porque sus actos apuntan siempre a la irrealidad de lo posible y mejor y no a su factura real y concreta, la esfera de la acción se funde en una nebulosidad crepuscular y se empequeñece a expensas del inconsciente de la acción. El americano actúa teniendo en cuenta que sobre su labor cae la sombra de la inconsciencia que ensombrece por dentro y por fuera todo su hacer. La acción misma es vegetal porque es posibilidad pura, sin realización concreta. (…) Y permanece en la posibilidad pura a causa de una pereza inmanente a la cosa y al individuo simultáneamente, como si fuese la traducción biológica del inconsciente.

Pasividad, indolencia, pereza se expanden, al igual que el inconsciente, en torno de la acción, reflejándose en la conciencia sin penetrarla. Mantienen siempre el carácter de axioma no

escrito en todos los actos que se realizan en la ciudad. Mientras la acción apunta a un extremo fijo y determinado, la inconsciencia apunta a varios. Por la misma razón que la actividad es unipolar y la pereza es multipolar. La pereza se fija en muchos puntos a la vez. Se mantiene en la oscuridad porque es la vivencia de una mentalidad preconsciente que espera advenimientos múltiples en los que se confía y apoya. Es, por decir así, un fenómeno de imaginación biológica, de imaginación orgánica que arboriza, crece y crea por sí su subsistencia. Por una parte, entronca en la misma índole que la acción y, por la otra, realiza una acción propia pero vegetal, como viviendo su vida y dejándose vivir por ella. Supera en forma material toda antinomia mediante una dialéctica en marcha, que eleva a la categoría de mundo ideal, lo que materialmente no es posible realizar.

La seducción de la barbarie

Filosofía de la Liberación

Como se ha expuesto en páginas previas, alrededor de los ´60, en un escenario de posguerra caracterizado por el proceso de descolonización de Asia y África y por el creciente conflicto establecido por la Guerra Fría, en América Latina se cobró conciencia de la necesidad de una nueva "emancipación", potenciada por la revolución cubana y la lucha contra la inercia del imperialismo en el Tercer Mundo. Se respiraba un clima de época teñido por el espíritu revolucionario y la lucha contra el colonialismo, que derivó en guerras civiles en la mayoría de los países emancipados, luchas entre quienes querían pertenecer al mundo comunista y quienes aspiraban a integrarse al capitalismo occidental. Las guerras de Corea, Vietnam y tantas otras fueron el campo de batalla en que el enfrentamiento "este-oeste" se entretejió con el conflicto "norte-sur".

A pesar de haberse independizado del poder colonial ibérico a lo largo del siglo XIX, Latinoamérica se descubrió a sí misma como dependiente, llamada a una nueva lucha liberadora que adquirió rasgos propios en medio del enfrentamiento bipolar que regía en el mundo. En ese contexto, se fueron sumando voces proclamando la necesidad de un "pensamiento propio" que fundamentase una imprescindible "emancipación mental", reclamo que propició el desarrollo de una "Filosofía Latinoamericana", que surgiría a partir del reconocimiento de la realidad de América Latina. Dado el escenario mundial y el subdesarrollo regional, los núcleos conceptuales de esa reflexión fueron "dependencia" y "liberación". Esa línea de pensamiento filosófico debe analizarse en honda vinculación con la renovación eclesial latinoamericana, expresada en praxis pastorales orientadas a los sectores marginados, siguiendo las orientaciones de los documentos de Medellín (1968), que aplicaron a Latinoamérica el ánimo renovador del Concilio Vaticano II. La Filosofía de la Liberación se desarrolló en articulada relación con la Teología de la Liberación. Esta integración ha sido una nota distintiva del pensamiento en

América Latina, que en su "a priori antropológico", lejos de imitar la secularización característica de la modernidad europea, valora la cultura de los pueblos, la apertura a la trascendencia y la religiosidad popular. Además de los campos filosófico y teológico, la dialéctica dependencia – liberación se extendió a múltiples áreas de la vida social y política de la región, como se evidencia en la "pedagogía del oprimido" desarrollada por Paulo Freire para el ámbito educativo.

Ante el escenario posmoderno de los países centrales en las últimas décadas, los autores pertenecientes a las corrientes de pensamiento latinoamericano fueron críticos de ese movimiento de ideas. Las combatieron enérgicamente con la finalidad de evitar el mimetismo, un mecanismo enquistado que prolonga la inercia colonial eurocéntrica y fortalece la dependencia en la región. La "pos-modernidad", vista desde Latinoamérica, se trataría de un cuerpo de ideas propio de países desarrollados que, saturados de modernidad, se dan el lujo de cuestionar el poder de las certezas, la vigencia de valores universales, la utilidad de las instituciones, la capacidad explicativa de los grandes relatos, la proyección a futuro de las utopías. Latinoamérica no puede pasar a una etapa "pos" moderna sin haber incorporado suficientemente algunos de los núcleos positivos de la modernidad. Por eso, en estos lares se elaboró el concepto de "transmodernidad", postura que ejerce una crítica profunda de los efectos perniciosos de la modernidad colonialista en la región, pero que valora y potencia múltiples aspectos positivos que la modernidad tienen aún para ofrecer a Latinoamérica. Entre ellos, la capacidad de retomar la noción dinamizadora de utopía, gran horizonte moderno que ha de ser recreado: si estas tierras fueron la utopía de los europeos que soñaban un "Nuevo Mundo", ahora por fin han de convertirse en utopía para los pueblos que allí habitan. Asumir la "pos" modernidad sin un adecuado trayecto propio por la modernidad consistiría, una vez más, en la perpetuación de la inercia colonial y la dependencia mimética a modelos ajenos.

Textos de Dussel

La Filosofía de la Liberación es el contradiscurso de la Modernidad en crisis, y, al mismo tiempo, es transmoderna. La filosofía moderna eurocéntrica desde el "ego conquiro" (yo conquisto, protohistoria del "ego cogito"), situando a los otros pueblos, a las otras culturas, y con ello a sus mujeres y sus hijos, los dominó dentro de sus propias fronteras como cosas o útiles manipulables bajo el imperio de la razón instrumental. La ontología los coloca como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser; la lengua hegemónica los bautiza con sus propios nombres al "des–cubrirlos" y explorarlos.
Espacialmente centro, la subjetividad moderna constituye una periferia mundial y se pregunta con Fernández de Oviedo: "¿Son seres humanos los indios?", es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales? Lo de menos fue la respuesta teórica, en cuanto a la respuesta

práctica, que es la real, la seguimos sufriendo todavía: somos sólo mano de obra, si no irracionales, al menos "bestiales", incultos —porque no tienen la cultura del centro—, salvajes… subdesarrollados.
Esa ontología eurocéntrica no surge de la nada. Surge de la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos. Antes que el ego cogito hay un ego conquiro (el "yo conquisto" es el fundamento práctico del "yo pienso"). El centro se impuso sobre la periferia desde hace cinco siglos. Pero ¿hasta cuándo? ¿No habrá llegado a su fin la preponderancia geopolítica del centro? ¿Podemos vislumbrar un proceso de liberación creciente del mundo periférico? Para ello deberíamos ir más allá de la modernidad, pero no en el sentido de un posmodernismo nihilista. Nuestro camino es otro, porque hemos sido y somos la "otra–cara" de la modernidad. Se trata de un proyecto "transmoderno", "metamoderno", que debe asumir el núcleo racional moderno, pero debe saber criticarlo superándolo.
(…)
El pensamiento crítico surge en la periferia —a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases oprimidas, los lumpen—, pero termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía crítica; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología. El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no–ser, la nada, la barbarie, el sinsentido, las lenguas primitivas, los mundos salvajes. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y del mundo del centro.
(…)
La Filosofía de la Liberación pretende asumir dichas posiciones desde una actitud creadora, pero no ecléctica. Pretende proponer un discurso que incluya orgánicamente los discursos enunciados, sin desnaturalizarlos, sino más bien dándoles su profundo sentido. Pretende además, histórico filosóficamente, superar el fisiologismo griego, el teologismo medieval y el conciencialismo moderno del centro, para discernir una antropología, una filosofía que tenga como pivote central al ser humano como libertad, como exterioridad, como persona, como oprimido. Por ello la política, en su sentido ético meta–físico, es su mismo centro; claro que política popular de las clases explotadas.
(…)
La persona, cada persona, toda persona, nace en el útero de alguien. Pero no es mera diferencia de la identidad de la especie o de la identidad originaria de la madre. La persona nace separada, dis–tinta, desde su origen, desde siempre. La constitución del genoma en el óvulo humano fecundado es distinta a todo otro proceso genético. El padre interviene e igualmente la madre. Sin embargo, el nuevo ser, el hijo, es un ser que establecerá un mundo propio, un proyecto único, será libre. La nota de libertad lo constituye desde su origen como dis–tinto. No se diferencia de la madre como una rama que puede cortarse del árbol antes de ser plantado para que germine y crezca como un nuevo árbol (el nuevo árbol ha sido sólo di–ferido de la identidad de la vida del árbol). La persona, en cambio, separada desde siempre, nunca idéntica, jamás estuvo unida indivisiblemente. Desde el momento que fue real ya era "otro". Su alteridad irá creciendo hasta el día de su final, de su muerte histórica y no meramente biológica.
Dis–tinción / convergencia se opone a identidad / diferencia. El ser humano, dis–tinto por su constitución real como cosa eventual o libre, converge, se reúne, se aproxima con otros seres humanos. Su convergencia será bondad, justicia, realización, servicio, liberación. Más allá del ser se converge en la realidad, extra–sistemática, futura.
(…)
El otro (en cuya expresión se incluye siempre a la otra) es la noción precisa con la que denominaremos la exterioridad en cuanto tal, la histórica, y no la meramente cósmica o físico–viviente. El otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de "lo mismo" que la totalidad siempre es. El ser es y el no–ser es todavía o puede serlo el otro, diríamos contra Parménides y la ontología clásica.
El otro se revela realmente como otro, en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario,

lo enorme (fuera de la norma) (E. Levinas), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: "¡Tengo hambre!, ¡tengo derecho a comer!" El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (paním en hebreo, prósopon en griego), su persona (éste es el significado de persona) es provocación y juicio por su sola presencia, epifanía, revelación.

El otro, el pobre en la extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir, llama (–voca) desde adelante (pro–). Para el sistema de injusticia "el otro es el infierno" (Sartre) (si por infierno se entiende el final del sistema, el caos agónico). Por el contrario, para el justo el otro es la exigencia de un postular un orden utópico; es el comienzo del advenimiento de un mundo nuevo, dis–tinto, más justo. La sola presencia del oprimido como tal es el final de la buena conciencia del opresor.

(…)

El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro del mestizo, el rostro surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupac Amaru, Lumumba, Nehrú y Mao Tse–tung. El describir la experiencia de la proximidad como experiencia individual, o la experiencia metafísica del rostro–a–rostro como una vivencia entre dos personas, es simplemente olvidar que el misterio personal se juega siempre en la exterioridad de la historia popular. La individualización de esta experiencia personal–comunitaria es una de las deformaciones europeas dependientes de la revolución burguesa. Cada rostro, único, misterio insondable de decisiones todavía no tomadas, es rostro de un sexo, de un género de una generación, de una clase social, de una raza, de una nación, de un grupo cultural, de una edad de la historia.

El otro, la alteridad meta–física, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico–popular. Es por ello que el rostro cuidado estéticamente, y rejuvenecido por los afeites y la cosmética de las oligarquías, aristocracias o burguesías, sea del centro o de la periferia, son rostros que como el de las momias que querrían sustraerse a la contingencia del tiempo. Eternizar el presente, con terror al futuro, es el pathos de todo grupo dominador. Por el contrario, el ajado rostro del beduino del desierto, la surcada y oscurecida piel del campesino, el intoxicado pulmón del minero en cuya cara el sol está ausente, esos rostros "aparentemente" feos, horribles casi para el sistema, son la belleza primera, belleza futura, belleza popular.

(…)

De todos los hechos de la experiencia mundana cotidiana, la Filosofía de la Liberación debe seleccionar aquellos que pueden originar un discurso propio. En los tiempos recientes, a partir de 1965, aproximadamente, se fueron levantando entre los filósofos latinoamericanos algunas voces que se preguntaban lo siguiente: ¿Es posible hacer filosofía en países subdesarrollados? Poco después la pregunta se formuló de otra manera: ¿Es posible filosofar auténticamente en una cultura dependiente y dominada? Es decir, los hechos del subdesarrollo y de la dependencia, y el de la filosofía, aparecieron como excluyentes o difícilmente incluyentes. Los hechos se transformaron en problema, en el problema central de la Filosofía de la Liberación. ¿Es posible una filosofía latinoamericana? Con el tiempo creció: ¿Es posible una filosofía latinoamericana, africana, asiática: del mundo periférico?

El desaparecido en plena juventud Augusto Salazar Bondy, del Perú, respondió valientemente: ¡No! No, porque una cultura dominada es aquélla en donde la ideología del dominador ha sido adoptada por el dominado, por el colonizado diría A. Memmi. El problema se agotaría en una negación rotunda. Sin embargo, hay otra posibilidad; la posibilidad afirmativa, pero, en este caso, se transformaría en una hipótesis de trabajo, en un programa de investigación.

Esta hipótesis fue lanzada por un grupo de pensadores del cono sur de América Latina, en Argentina, bajo la denominación de Filosofía de la Liberación. La hipótesis es la siguiente: Parece que es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, en una formación social periférica, desde las clases explotadas y populares, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, sólo si se descubre otro discurso. Dicho discurso, por ser otro radicalmente, debe tener otro punto de partida, debe pensar otros temas, debe llegar a distintas conclusiones y con método diverso. Ésta es la hipótesis, el programa. El presente trabajo pretende ser un bosquejo de lo que debiera ser un marco teórico filosófico provisorio primero de un tal discurso. Es decir, es necesario no sólo no ocultar sino partir de la dismetría centro–periferia, dominador–dominado, capital–trabajo, totalidad–exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora. Pero, lo que es más, pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos. El tema es la misma praxis de liberación; la opción por dicha praxis es el comienzo de un proto–discurso filosófico. La política introduce a la ética, y ésta a la filosofía.

Filosofía de la Liberación

Más de medio siglo ha transcurrido desde aquellas épocas constituyentes de la Filosofía de la Liberación. A lo largo del tiempo, esa orientación filosófica se ha desarrollado a través de diferentes líneas de pensamiento. Pero los núcleos centrales han permanecido: pensar desde otro posicionamiento, desde la periferia, los márgenes, los oprimidos, el pobre. De esa forma, surge una alteridad nueva y crítica hacia la filosofía instituida, el discurso central, el pensamiento hegemónico. Y, en relación a lo antropológico, la emergencia del "otro", que no es individuo sino pueblo, pro–voca a la totalidad vigente desde su condición de oprimido, de persona cuya dignidad no es reconocida ni respetada.

Si bien los contextos han cambiado, la realidad latinoamericana actual continúa validando tristemente el desarrollo de la Filosofía de la Liberación, en orden a la necesidad de una praxis política emancipadora de los pueblos. Sin embargo, ese "desde" a partir del cual elaborar un pensamiento genuino, establecido hace medio siglo, resulta insuficiente y algo reduccionista para expresar la realidad latinoamericana en los nuevos escenarios contemporáneos. Es preciso actualizar y enriquecer el discurso esgrimido recurrentemente por muchos, que parece anclado en "las venas abiertas de América Latina", título de la obra emblemática de Galeano publicada en 1971. Para resultar válido y operativo hoy, el pensamiento filosófico de la liberación precisa integrar otros aspectos y dimensiones de la vida regional desarrollados a lo largo de las últimas décadas.

Por otra parte, un "a priori antropológico" que radicaliza la conciencia de sometimiento y dependencia, además de opacar la valoración propia, puede favorecer una suerte de "victimopatía paralizante", en la medida que tiende a favorecer hermenéuticas sesgadas que atribuyen a "otros" la responsabilidad principal por los males pasados y presentes. Esta visión

no contribuye a discernir la compleja trama de factores que incide sobre cuestiones tales como la pobreza y escandalosa inequidad en América Latina, en gran medida responsabilidad de dinámicas atribuibles principalmente a nuestras propias sociedades.

El pensamiento contemporáneo no sólo contempla la relevancia de una descripción de la "vida humana particular" para el trabajo filosófico acerca del "ser humano universal", sino que le otorga un rol clave al valorar esos elementos como integrantes del ser propio del hombre y no como meros accidentes o categorías sin densidad ontológica. En la traducción latinoamericana del "ser–ahí", los autores presentados en estas páginas, sus elaboraciones teóricas y los textos analizados cimientan un "conocimiento" y "valoración" del mundo de América Latina que constituyen un "a priori antropológico" que sirve de base a un pensar propio y situado, a la vez que abierto a la otredad universal desde su genuina identidad. La tradición, los saberes populares, las expresiones artísticas, artesanales, domésticas y productivas, el análisis del lenguaje, las memorias locales, los símbolos y ritos, junto a muchos otros elementos de la vida de los pueblos latinoamericanos, han de ser materia de indagación y análisis a fin de descubrir los "ahí" del "ser" y "estar" humano, con el propósito de llegar a las esencias a través de sus manifestaciones.

Al respecto, resulta de enorme importancia entender que América Latina está constituida por un conjunto de pueblos que desarrollan múltiples culturas en muy diversos escenarios, contextos y realidades. No hay que homogeneizar esa la riqueza, sino integrarla en una compleja anudada por elementos comunes decisivos que hacen al ethos compartido. Para eso, es menester superar modelos irreconciliables que surgen a partir de visiones parciales: hay quienes suponen que lo genuinamente latinoamericano se encuentra exclusivamente vigente en los pueblos que descienden de las culturas ancestrales y comunidades indígenas, así como hay quienes enaltecen y otorgan preeminencia a los elementos culturales provenientes de la conquista ibérica y de las olas inmigratorias posteriores.

Este tipo de visiones distorsionadas y reduccionistas sobre la propia identidad regional manifiesta la necesidad de un mayor "autoconocimiento" y "autovaloración", requisitos de un imprescindible "a priori antropológico". Latinoamérica, por definición, integra el flujo multiforme proveniente de cientos de pueblos que habitaban el continente desde antes de la conquista europea y, asimismo, el flujo multiforme de muchos otros pueblos y culturas que, a lo largo de más de cinco siglos, llegaron a estas tierras en diferentes procesos y etapas.

El desarrollo del pensamiento latinoamericano exhibe una enorme riqueza y pujanza, sin embargo, aún queda mucho por hacer.

Mujeres y filosofía en América Latina

El panorama contemporáneo de filosofía elaborada por mujeres muestra un incremento exponencial en muchos países occidentales, algo también verificable en Latinoamérica.

Estela Fernández Nadal es una de las autoras de la región que ha realizado un importante trayecto, especialmente focalizado en el pensamiento filosófico desde una perspectiva latinoamericana. En esa línea, ofrece un análisis de algunas destacadas autoras que, entre otras muchas, han desarrollado nuevas miradas y producciones filosóficas. Las filósofas que presenta, en una síntesis aquí brevemente esbozada, abordan la problemática antropológica a partir de sus cimientos, al referirse críticamente a la universalización de la naturaleza humana desde una matriz de pensamiento patriarcal, masculino y colonial.

Textos de Fernández Nadal

Mi conferencia pretende inscribirse en el camino emprendido por Raúl Fornet, y para ello he decidido hablar sobre tres mujeres que hacen filosofía hoy en América Latina: la brasileña Ivone Gebara, la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, y la ítalo–mexicana Francesca Gargallo. No debería ser necesario aclarar que son sólo tres entre muchas otras pensadoras nuestras, que merecen tanto como ellas el reconocimiento de su lugar en la filosofía latinoamericana actual. De manera que el mío es sólo un aporte, que deberá proseguirse desde diversos y múltiples lugares, hasta lograr quebrar el "monólogo masculino" denunciado por el filósofo cubano, a fin de producir la necesaria "transformación de la filosofía latinoamericana con y a partir de la experiencia de las mujeres".
(…)
Las tres filósofas analizadas cuestionan, desde sus respectivos objetos de estudio, la matriz moderno–occidental y los cánones tradicionales de lo que llamamos "saberes universales". El ecofeminismo de Ivone Gebara apunta a la epistemología patriarcal que toma al conocimiento masculino como universal, como sinónimo de humano, y sólo considera a la naturaleza y a las mujeres en el lugar de objetos para el estudio y dominio del hombre.
La teoría del colonialismo interno de Silvia Rivera Cusicanqui, con su énfasis en la coexistencia de contradicciones no coetáneas y en la densidad de las memorias y las temporalidades que afloran en las luchas del presente, cuestiona radicalmente la concepción moderna, lineal y progresiva del tiempo, y demuestra su inoperancia teórica para la comprensión de los movimientos sociales de nuestra América.
La propuesta de Francesca Gargallo amplía enormemente el mapa de los feminismos latinoamericanos para reconocer las especificidades de los planteos de mujeres con otras preocupaciones y miradas que luchan también –desde sus comunidades y sus cosmovisiones– por la emancipación, por el logro de una vida buena para las mujeres desde ellas mismas, y que tienen mucho para enseñarnos sobre la imperiosa necesidad de desconstruir el entramado invisibilizado de sexismo y racismo, de patriarcado y colonialidad del poder que se ha tejido durante siglos en el imaginario y en las relaciones sociales de América Latina.
Las tres disparan contra la concepción eurocéntrica y moderno–occidental, aún hegemónica en la academia latinoamericana, demostrando su ceguera para la comprensión de la profunda diversidad étnica, cultural, social y de género de nuestras sociedades, y la invisibilización que produce sobre la mayoría de los sujetos que habitan el continente. Las tres plantean, por tanto, la necesidad de pensar lo "universal" en nuestras tierras de otro modo, esto es, como horizonte

> general que incluye e incorpora otras miradas que son siempre y necesariamente forjadas en el marco de experiencias locales y particulares.
>
> *Pensadoras latinoamericanas*

Esta mención es apenas una muestra limitada, que no pretende ser exhaustiva, ya que en diversas ramas filosóficas hay cada vez más mujeres cuyos aportes se destacan en el amplio panorama disciplinar. Incluso, en noviembre de 2018 se fundó la Red de Mujeres Filósofas de América Latina, una iniciativa del Programa de Filosofía y Humanidades de la Oficina Regional de Ciencias de la UNESCO para América Latina y el Caribe. La sede de la Red es la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Se trata de un espacio de vinculación para intercambiar y visibilizar la producción de un heterogéneo colectivo filosófico femenino a nivel nacional, regional e internacional. En tal sentido, se trata de una Red con perspectiva de género, llamada a conectar a mujeres que trabajen en y desde la filosofía en América Latina, procedentes de muy diversas disciplinas y áreas de interés. Indudablemente, este tipo de iniciativas producen una profunda renovación en los estudios antropológicos, dada la perspectiva a partir de la cual se profundiza filosóficamente el fenómeno de lo humano.

Aportes del trayecto diacrónico y proyección a futuro

Culminando el recorrido, es menester remarcar que toda antropología filosófica es una elaboración que emerge de un horizonte humano y cultural específico, histórico. No siempre ese origen y plataforma de producción conceptual es suficientemente consciente o se encuentra explicitado. Pero no hay antropología aséptica, abstracta, "incontaminada". Siempre es la representación filosófica de la afirmación o crítica de un horizonte humano particular: las polis, la cristiandad feudal, la ciudad burguesa, la sociedad tecnológica, la aldea global hipercomunicada, etc. Por eso, es importante situar todo pensamiento en su contexto, a fin de interpretarlo correctamente. Y cuando son bien comprendidos, los conceptos elaborados en otras épocas y latitudes despliegan su poder cognoscitivo y logran trascender sus ámbitos de origen, para servir al planteo de preguntas y reflexiones antropológicas en otros siglos, realidades y horizontes. Sin duda, el viaje por la reflexión antropológica a lo largo de siglos aportó a una mejor comprensión de las visiones acerca del hombre que se encuentran vigentes hoy en nuestros pueblos. Además, a lo largo del trayecto, se pudo reflexionar a la luz de antiguos

textos y desarrollos teóricos, enriqueciendo las sistematizaciones contemporáneas sobre el ser humano.

Al concluir el recorrido, conviene plantear un esbozo de los desafíos y agendas de la antropología filosófica a futuro.

Como se ha podido ver a lo largo del trayecto realizado, el campo filosófico sobre el ser humano se ha convertido en inabarcable, debido a la enorme explosión de información y saberes procedentes de una gran multiplicidad de ciencias. Encarar hoy una antropología filosófica supondría considerar una cuasi infinita cantidad de ámbitos de lo humano, cada uno de los cuales abre una diversidad de campos que, a su vez, se subdividen y multiplican en diversas áreas y tópicos. Si bien muchos de esos contenidos corresponden a las ciencias, la reflexión filosófica no puede desarrollarse sobre tales cuestiones sin estar suficientemente al día acerca de los planteos y teorías que el conocimiento científico elabora hoy.

Sin embargo, el crecimiento exponencial de conocimientos sobre diferentes aspectos de lo humano no puede ser evaluado como un fenómeno negativo y responsable de un estallido del conocimiento sobre el hombre en miles de partículas y fragmentos dispersos. Lejos de un pesimismo que se agota antes de empezar la tarea al considerar su tamaño, la sobreabundancia misma constituye una inestimable riqueza que la filosofía ha de saber aprovechar para ejercitar su pasión por formular viejas y nuevas preguntas, cumplir con su misión integradora y desarrollar su vocación por la comprensión profunda de aquello que suponemos saber, en sintonía con las problemáticas y realidades históricas que el hombre atraviesa en su trayecto.

En tal sentido, actualmente no abundan obras que encaren una visión sistemática e integral del hombre, a sabiendas de que eso no implica ofrecer una visión totalizante ni definitiva. La "Antropología filosófica" de Beorlegui (Bilbao, 2016) es un texto sobre el hombre suficientemente abarcativo y actualizado sin pretender atávicos enciclopedismos sino, por el contrario, ofreciendo marcos para la reflexión y elementos para seguir preguntando. En la introducción, el autor expone los alcances y limitaciones de su propuesta, centrada en la presentación de nueve dimensiones de la realidad humana. El libro se dedica al desarrollo de esos ejes, organizados de manera progresiva y coherente, de tal modo que aporten a la construcción de un saber integral sobre el hombre, sin pretensiones de exhaustividad. Cada capítulo tiene en cuenta los desarrollos de las ciencias naturales y sociales al plantear los nuevos interrogantes y tópicos que se abren al ser humano en la actualidad.

1. El hombre, unidad bio-cultural. Cuando la vida toma conciencia de sí.
2. La corporalidad y la condición sexuada del ser humano.

3. La subjetividad. El ser humano como realidad individual y personal.
4. El hombre, unidad psicosomática.
5. La libertad.
6. La interpersonalidad y la dimensión social del ser humano.
7. La temporalidad, el mal y el sentido de la vida y de la historia.
8. La capacidad simbólica y la condición utópica del ser humano.
9. La dimensión trascendente y la apertura del hombre al absoluto.

En la introducción, Beorlegui justifica las dimensiones del ser humano elegidas para su tratamiento y expone las tareas y desafíos que, a su juicio, son marco y agenda del trabajo reflexivo que la antropología filosófica debe desarrollar acorde a nuestros tiempos.

Textos de Beorlegui

El ser humano no ha cesado nunca de preguntarse por su ser y su lugar en el mundo. Responder a estas preguntas es el objetivo central de la Antropología filosófica. Pero ha sido también consciente de que se trata de una cuestión que no tiene una respuesta única y definitiva. La especie humana no tiene una naturaleza fija y estática, sino abierta y sometida a la influencia de la pluralidad de las culturas y de las decisiones libres de los humanos. Pero incluso en lo que tiene de constitución biológica, los múltiples e imparables avances de las ciencias naturales y humanas hacen que la comprensión sobre qué somos y lo que nos constituye como humanos se está volviendo cada vez más compleja. Si el ser humano comenzó a tratando de comprenderse y definirse en relación a Dios y a las fuerzas impersonales de la naturaleza, al imponerse en el siglo XIX el paradigma darwiniano de la selección natural evolucionista, nos hemos descubierto como na especie más, emergida del fondo de la biosfera mediante los mecanismos mutacionales y la presión selectiva del proceso evolutivo.

Si durante mucho tiempo la reflexión sobre el ser de los humanos no pasaba de ser una filosofía del hombre, como intento de definir nuestra realidad desde la mirada introspectiva y elucubrativa del pensar filosófico, en la actualidad la perspectiva moderna de la Antropología filosófica no puede dar la espalda a todos los avances de las diferentes ciencias que investigan sobre cualquiera de las parcelas de lo humano.

De ahí que hacer Antropología filosófica nos obliga a echar mano de las diferentes aportaciones de las ciencias, para desde ellas intentar entresacar filosóficamente lo que específicamente nos caracteriza. Pero, como podemos comprender, no se trata de una tarea fácil, puesto que el empeño de estar al día tan sólo en una de las áreas científicas del espectro de lo humano, requiere el esfuerzo de un especialista.

Basta tener presente la amplitud de las aportaciones de la paleoantropología, la genética y la biología molecular sobre el origen y evolución del linaje humano; pero también los avances de la embriología y la epigenética en el empeño de mostrarnos el origen y evolución de nuestra especie desde la faceta ontogenética; e igualmente la amplitud de aportaciones de las neurociencias, la etología comparada y las diferentes parcelas científicas que se encargan de estudiar el comportamiento animal, y desde la comparación con los humanos intentar descubrir nuestra peculiar estructura comportamental; así mismo, recoger las interesantes y intrincadas reflexiones sobre las posibilidades de la Inteligencia Artificial y su empeño, en su versión fuerte, de construir mentes y entidades robóticas que consigan igualar las habilidades

de los humanos. Pero también repercuten sobre la comprensión del ser humano los avances que las ciencias cosmológicas y la astrobiología nos están aportando, en la medida en que nos hacen replantearnos nuestras ideas sobre el sentido de la historia y la estructura de nuestro universo, obligándonos a cuestionarnos de nuevo el origen del universo, la posibilidad de los multiversos, de la existencia de vida, y vida inteligente, en otros planetas del cada vez más amplio universo, así como las posibilidades de un futuro de nuestro mundo que pasan por expandirnos y colonizar nuestro entorno planetario, e incluso el poder construir (es el sueño utópico de algunos cosmólogos) otros mundos similares a los nuestros. Todos estos avances científicos nos obligan a replantearnos la forma de vernos y entendernos a nosotros mismos, así como nuestro significado y lugar en este mundo que cada vez se nos hace más complejo y extraño. ¿Tiene sentido que nos sigamos creyendo el centro del universo, el ente más valioso, desde el cual se explicaría el acontecer de la historia del universo hasta nosotros, como defienden algunas versiones del principio antrópico?

Un curso completo de Antropología filosófica tiene que comenzar por plantear, y tratar de resolver, lo que se suele denominar el estatuto epistemológico (e ideológico) de la materia, indicando cómo situar el estudio filosófico del ser humano dentro del conjunto de las demás antropologías científicas y la filosofía del hombre. A ello tiene que seguir una historia de la disciplina, en su etapa moderna.
(…)
La redacción de este libro ha sido una tarea muy laboriosa, en la medida en que, por un lado, la propia tarea era harto amplia y compleja, en la medida en que hablar de las dimensiones de la realidad humana supone referirse al origen y evolución del linaje humano, así como a su dimensión corpórea y sexuada, a nuestra condición individual y social, a la comprensión renovada de la problemática de las relaciones mente–cuerpo, la libertad, la interpersonalidad, así como a nuestra condición tempórea e histórica, al dolor, el sufrimiento, la muerte, el problema del mal, nuestra capacidad elpídica (esperanzada) y utópica, para concluir refiriéndonos a nuestra capacidad y necesidad de abrirnos a las preguntas últimas sobre el sentido de nuestra vida y de la historia, pero también a la cuestión de la trascendencia y del fundamento último de lo que hay, de toda la realidad.
(…)
En definitiva, en la búsqueda de lo específico de lo humano, de los elementos que conforman lo que nos distingue como especie, y recogiendo el conjunto de las diversas aportaciones que las ciencias humanas nos proponen sobre nosotros, podemos definir al ser humano, por un lado, como una especie más, que ha emergido del proceso evolutivo siguiendo las mismas leyes que el resto de las especies, pero dotado, al mismo tiempo, como resultado de ese mismo proceso evolutivo, de una serie de rasgos específicos que nos hacen vernos y entendernos como cualitativamente diferentes al resto de las demás especies que nos han precedido. La capacidad de generar saltos emergentes que rompen y enriquecen el proceso evolutivo, nos ha aportado una serie de diferencias genéticas que nos han permitido, a su vez, estar constituidos por un cerebro sorprendentemente grande y complejo como para llegar a ser animales inteligentes, autoconscientes, libres, solidarios y dotados de una extraordinaria capacidad para preguntarnos por todo lo que nos extraña y nos admira en nuestro entorno. Nos vemos abiertos a las grandes cuestiones de la filosofía, a la admiración ante la belleza, a los interrogantes que los sucesos históricos nos plantean, y a los escalofríos con los que el dolor, el fracaso y la muerte golpean nuestra vida y nos hacen experimentar nuestra condición contingente, y nos empujan a la necesidad de plantearnos la posibilidad y razonabilidad de la existencia de un fundamento trascendente que explique y apoye nuestra finitud y la de nuestro mundo.

Estas capacidades singulares y específicas no necesitan para justificarse y entenderse acudir a explicaciones milagreras ni contrarias a los procesos que la ciencia nos va mostrando. Somos diferentes a las demás especies porque la naturaleza nos ha hecho así. Por eso, podemos decir que estamos determinados a ser lo que somos. Es decir, la autoconciencia, la

libertad y nuestra dimensión utópica y trascendente, son el resultado de un proceso evolucionista gradual, al mismo tiempo que fruto también de complejas rupturas emergentes.

Estos procesos no contradicen los procesos científicos, pero tampoco se limitan a ellos, en la medida en que una visión filosófica de lo humano se esfuerza por mirar la realidad más allá de la dimensión de la facticidad científica. La realidad nos da que pensar, y nos empuja a ver en ella las diversas dimensiones con que se halla conformada. Pero la realidad no sólo plantea problemas, que pueden ser solucionados por la ciencia, y a su nivel por la realidad filosófica de corte más positivista, sino que la densidad de la realidad, y más aún de la realidad humana, nos hace también confrontarnos con a la dimensión mistérica de la realidad, ante la que no podemos aplicar para dilucidarla una racionalidad científica o positivista, sino la imaginación simbólica, el acercamiento respetuoso desde la metáfora, que consigue atrapar tan sólo esquirlas de realidad, pero en absoluto todo lo que esa rica realidad encierra y significa. La realidad nos sobrepasa infinitamente, y con ella nuestro propio significado como parte de la misma. Ya nos han dicho diversos pensadores, Pascal entre ellos, que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, por lo que pretender llegar a dilucidar de forma definitiva la esencia y el sentido radical de los humanos, hasta convertirlo en un problema sin secretos, es una pasión inútil, una tarea condenada al fracaso.

Esto no supone una invitación a la pasividad investigadora, sino más bien a conjugar la pasión por buscar y descubrir los secretos de la realidad y de lo humano con una apertura epistemológica a la complejidad de nuestro mundo, no despegándonos de nuestra dimensión material, sino abriéndonos al mismo tiempo a la dimensión profunda y mistérica, ante la cual no cabe más que la admiración y la aceptación de su grandeza y dominio sobre nosotros mismos.

Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana

Además de ese tipo de planteos sistemáticos e integradores, no muy usuales en estos tiempos, se desarrollan otras visiones alternativas, que prefieren evitar recorridos temáticos prefijados por una tradición que cae en abstracciones sin expresar suficientemente la realidad humana.

Adriana Arpini y Paula Ripamonti, destacadas filósofas de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), analizan el desarrollo histórico de la antropología filosófica y, a partir de una visión crítica hacia la modernidad y la sistematización eurocéntrica, señalan la necesidad de reorganizar las tareas, metodologías, contenidos y desafíos de la disciplina de cara al futuro. Desde una perspectiva latinoamericana y muy ligada al "a priori antropológico" de Roig, llaman a desestructurar los contenidos para abrir nuevos rumbos y trabajar acorde a los emergentes que surjan de la vida histórica.

En esa línea, invitan a recurrir a otras fuentes capaces de brindar mayor arraigo propio a los planteos, a fin de elaborar un discurso antropológico abierto a lo particular, necesariamente incompleto, pero con mayor potencia interpelante respecto de realidades, problemáticas y desafíos contemporáneos.

Textos de Arpini y Ripamonti

Una clasificación tradicional sostiene que las disciplinas filosóficas se reparten, según su objeto de estudio y el modo de abordarlo, entre aquellas que se desarrollan en el nivel puramente especulativo o teórico y aquellas en que la reflexión teórica tiene como finalidad orientar las acciones de los seres humanos. A grandes rasgos, se ubican en la dimensión teórica las disciplinas filosóficas cuya pretensión es explorar los fundamentos ontológicos y epistemológicos de lo real –Ontología, Metafísica– o del conocimiento –Lógica, Gnoseología– mientras que pertenecen a la dimensión práctica de la filosofía las disciplinas centradas en la relación entre teoría y acción humana, ya sea individual, social o colectiva –Ética, Filosofía política, Filosofía de la educación–.

El criterio de clasificación incluye no sólo el objeto sino también los problemas y las preguntas filosóficas que se busca responder. Al respecto, nos interesa señalar que esta división es un modo vigente de organizar los saberes filosóficos y determina las preguntas, las escrituras y miradas filosóficas, legitimando para cada una ciertas textualidades y argumentaciones, dejando su impronta también en la institucionalización de la enseñanza de la filosofía y en la caracterización de programas y proyectos de investigación. Razones por las cuales cabe interrogar por la inclusión del campo de la Antropología filosófica (AF) en esa clasificación. No resulta una cuestión menor, ni es una suerte de entretenimiento discursivo elucidar el lugar de esta disciplina en la tensión entre especulación teórica acerca del "ser humano" y conocimiento práctico acerca de las formas de realización de los humanos / las humanas. Y no lo es porque, como sugerimos, las respuestas a las preguntas acerca del hombre están marcadas por las condiciones de posibilidad de su emergencia en cada situación histórica concreta. Lo que obliga a revisar y renovar la agenda de problemas de la AF. Aunque la inquietud por el hombre estuvo presente desde siempre en la historia de la humanidad, la constitución de la AF como disciplina filosófica reconoce un momento de constitución reciente, data de los comienzos de la modernidad europea y su matriz ideológica la ubicó en el campo de la filosofía teórica, marcada por la pregunta ¿qué es el hombre? Oportunamente nos referimos a estos comienzos (Cfr. Arpini, Ripamonti, 2017). De forma indiscutible la universalidad de la pregunta como su esencialismo, determinó argumentos antropológicos –tan monolíticos y monológicos como dualistas–que supieron despojar la vida humana de toda su materialidad, historicidad y complejidad para situarla en el ámbito de las idealidades y subjetividades epistémicas fundantes, despojadas de empiricidad, etnicidad, cultura, género, sexualidad, condicionamientos socio–económicos, etc.

Ahora bien, desde que "el hombre" se convirtió en un problema para la filosofía en los orígenes de la modernidad, como deriva de, entre otros acontecimientos, del giro copernicano, la reforma protestante y el descubrimiento / encubrimiento / conquista de "la cuarta parte del mundo" por los europeos y la creciente centralidad de la forma mercancía como criterio de codificación económica, social, política y cultural, fue necesario un reordenamiento de los saberes y las prácticas que permitiera abordar cuestiones tales como ¿Cuál es el lugar del hombre en el mundo? ¿Cuál es su valor en relación con las cosas de la naturaleza, los otros seres humanos, las creaturas consideradas superiores? ¿Cómo se redefinen las nociones de libertad e igualdad en términos de las relaciones de poder? ¿Cuáles son las prácticas que trazan el límite de lo humano y lo que no lo es? En ocasiones, estas preguntas se discutieron en tratados filosóficos que asumieron la forma y la función de dar acabadas respuestas a la cuestión. Sin embargo, con una mirada genealógica, encontramos en diversas textualidades el desarrollo de argumentos antropólogicos, y en estos casos, emergen planteos que alcanzan radicalidad y profundidad, no tanto por su pretensión esencialista de responder una pregunta antropológica sino por ser reclamados desde situaciones vitales que exigen escrituras de denuncia, de crítica, de resistencia, de liberación. Aquí los problemas antropológicos sobrepasan una disquisición metafísica o de formalismos teóricos; apuntan a cuestiones relativas al modo de entender la vida y la historia, se trata de reflexiones enderezadas a tomar

decisiones prácticas, a interpelar órdenes instituidos, a discutir supuestos y, en términos kantianos, a un ejercicio público de la razón. Consideramos que es lícito pensar que desde su constitución como disciplina filosófica la AF se ubicó en esa fisura donde teoría y práctica se relacionan dialécticamente. Así también, en las humanidades por venir, las cuestiones de la AF se sitúan en el terreno de la praxis, en un intersticio que no disocia la teoría de la práctica.
(…)
Consideramos que una atenta perspectiva epistemológica puede mostrar al campo de la AF ya no como una disciplina articulada en tratados que convierten en objeto aquello que no lo es, desde una sacralizada pregunta por el qué, sino como un territorio habitado por discursos performativos que batallan constantemente con el orden instituido. Una ampliación de la mirada hace visible un complejo y heterogéneo universo discursivo y nos habilita a rastrear continuidades y rupturas, pliegues y despliegues que dan forma a preguntas cuya significación aparece en anclajes históricos y tramas culturales ineludibles. En diferentes escrituras encontramos la constitución de otras formas de legitimidad de los argumentos antropológicos y con ellas discursos filosóficos que reordenan los saberes y las prácticas. Entre estas formas encontramos cartas, ensayos, manifiestos y reescrituras de la historia. Efectivamente, estamos hablando del archivo, de los materiales textuales que en el contexto de la tradición filosófica se han excluido del campo de la AF o simplemente no se los ha considerado dentro del canon por no constituir saberes organizados de acuerdo con los códigos vigentes.
(…)
Además, en ciertas operaciones, se desliga el documento de la trama dentro de la cual adquirió su condición de expresión de un acontecimiento vital histórico. Este desligar es un modo de silenciar. No porque consideremos que es posible restaurar voces o reproducir un contexto que ya no está sino porque no se está dispuesto en el quehacer filosófico a mostrar la construcción teórica como caja de herramientas y los límites de lo narrado y narrable, porque se trabaja con "la marca, con el enunciado, y no con lo que esa marca hace fracasar. No sabemos leer el grito, el gesto o la ceguera en un archivo, normalmente porque no están o porque no hacemos más que un trabajo de intuiciones que pocas veces nos animamos a proponer" (Rufer,2016: 168). El campo de la AF exige una revisión epistemológica en los términos de otras legitimidades, como la ampliación del archivo y otras textualidades, escrituras agrietadas, marcadas, atravesadas, reclamadas desde problemas que requieren la puesta en juego de supuestos y argumentos antropológicos.
(…)
Creencias, intuiciones, magia, idolatría, opiniones, son términos utilizados para referir formas de saber que escapan al ordenamiento la ciencia hegemónica eurocentrada. ¡Cómo lo maravilloso –en cuanto forma de conocimiento– puede operar transformaciones reales! No ha de extrañar, entonces que todo el arco de las independencias de nuestra América, desde que se inicia la lucha por la emancipación de la esclavitud en Saint Domingue (Haití), hasta la guerra hispano–cubana–norteamericana esté signada por una afirmación de identidades propias, en sentido emancipatorio, que involucran formas alternativas de producción de conocimiento acerca del hombre. Muchos son los ejemplos que podemos recuperar de nuestra Historia de las ideas.
(…)
Durante siglos, los escritos de la AF han neutralizado las sujetividades en juego a la hora de resolver cuestiones antropológicas. Aún más, el género, las identidades sexuales, los feminismos, las mujeres han permanecido silenciados como carnalidades y formas del pensar. La experiencia del pensamiento filosófico hoy reclama, como afirma Judith Butler (2007), "deshacer" para "hacer" o para reconocer que hay siempre un "hacer" de la(s) subjetividad(es). Preguntas como ¿somos humanos si nos reconocemos haciéndonos en cierto género? ¿Somos esos seres humanos que la tradición filosófica intentó diseñar conforme a una determinada "naturaleza"? ¿Pierde sentido el filosofar de pretensión universal si encarna, se sitúa en un movimiento de constitución histórica de nosotras/os/es (en relación con la orientación y decisión sexual, la clase, la raza, etc.)? El desarrollo específico del pensamiento feminista es plural, para nada homogéneo y reviste una importante y compleja historia (que está en continua reescritura). Desde sus diferentes expresiones encontramos otros

interrogantes cuyas respuestas sin discusión subyacen en filosofías que hemos estudiado como sistemas de verdad y que han relegado las diferencias a situaciones de opresión, dominación, subalternidad. Por ejemplo: ¿son humanas las mujeres? ¿Poseen inteligencia? ¿Pueden hablar? ¿Tienen voz propia? ¿Tienen derechos? ¿Constituyen una amenaza para el progreso de la humanidad? En esta dinámica, Francesca Gargallo señala para el feminismo latinoamericano un proyecto político como movimiento social que a la vez "se constituye como teoría capaz de encontrar el sesgo sexista en toda teorización anterior o ajena a ella" y configura una teoría política de la alteridad" (Gargallo, 2004: 35 y 24).
(…)
Una agenda situada de problemas de la AF no puede conducirnos a la pretensión de definir aquello que hay que pensar. Una agenda situada se escribe a partir de problemas y urgencias vitales recogidos desde espacios de enunciación en los que la conformación de su(b)jetividades está marcada por cruces, polifonías, experiencias, lenguajes, silencios. Las tramas histórico–políticas en los desarrollos de la AF restituyen el valor de las preguntas en la medida en que estas alcanzan y producen sentidos, nos hablan hoy e interrogan invitando a pensar, interpelar nuestros mapas e intervenir nuestros territorios. Se trata de desmontar el ordenamiento tradicional de los saberes, no para rechazarlos, sino para revisarlos desde otras miradas y abrir otros archivos. En efecto, la pregunta por lo humano y sus propias conceptualizaciones y tradiciones pueden ser puestas bajo sospecha. La tarea crítica en relación con sus supuestos valorativos abre la posibilidad de revisar los términos en los que se formulan las preguntas antropológicas y, en este caso, atender a los discursos y su constitución ideológica. Insistimos en trocar la "vocación antropológica" de la filosofía moderna por un saber filosófico de "vocación práctica" que revele con claridad su compromiso presente con la vida. En nuestro contexto latinoamericano, este saber ha de construir sus propias herramientas en un espacio complejo en términos epistemológicos.
(…)
Ahora bien, después de lo dicho, ¿quién y cómo se confecciona la lista de los temas a considerar por la AF y sus prioridades? Tarea sin duda difícil, e incluso riesgosa. Más, para abrir la discusión, con espíritu dialógico, nos atrevemos a proponer algunas tareas actuales del filosofar en clave de una renovación de la AF:

1–Rescatar la reflexión antropológica a partir de testimonios y estudios sobre las formas de comprender la vida y la relación con la naturaleza en una amplia variedad de discursos que incluyen sus quienes, sus otros/as en cada caso. Sus categorías, sus hábitos, su sabiduría.

2–Revisar en la singularidad de nuestro pasado intelectual las pretendidas teorías acerca "del hombre" entramadas en discursos prácticos –políticos, jurídicos, educativos, etc., indagar en los discursos de frontera, cuidando que las necesarias focalizaciones resulten de la configuración de problemas a considerar y no de exclusiones o violencias epistémicas de carácter colonial.

3–Advertir las tensiones acerca de las concepciones antropológicas, habitarlas en nuevas formas de comprensión materializadas en otras textualidades, en otras preguntas, en otros términos.

4–Profundizar críticamente en la cuestión de los derechos humanos, los desplazamientos, las fronteras y las migraciones y las diferentes formas de opresión que superponen las violencias de clase, raza, sexo, nacionalidad en cuerpos coloniales deshumanizados.

5–Asumir la especificidad de la relación entre mujer y filosofía, y las filosofías feministas y de las disidencias, determinando las críticas necesarias a una tradición patriarcal que homogeneizó el debate antropológico.

6–Insistir en el estudio de escrituras filosóficas alternativas (ensayos, manifiestos, reescrituras de la historia, narrativas) desde las que sea posible reconfigurar el orden de los saberes y las

prácticas, y con él, los criterios de verdad, conjurando las separaciones que fijaron los cuerpos, los afectos, las necesidades, los géneros, las vidas en rígidas estructuras jerárquicas de exclusión.

7–Es decir, reinventar el campo antropológico como espacio de circulación y emancipación, dejándolo incompleto, abierto, dispuesto.

Interpelaciones críticas a la antropología filosófica.
Agenda de problemas y notas sobre escrituras alternativas

III. Miscelánea antropológica

Luego de una inmersión en la tradición filosófica de mayor incidencia en la configuración cultural latinoamericana, se presenta ahora el desarrollo de algunos puntos particulares: breves reflexiones acerca de la cuestión antropológica en relación con algunos rasgos del mundo contemporáneo. Se trata de pensar sobre emergentes que surgen ante realidades y desafíos de los tiempos actuales, sin procurar sumar más información o agregar nuevos tópicos, sino más bien retomando algunos conceptos ya mencionados en secciones previas, para reflexionarlos con mayor detenimiento y profundidad. Son unas pocas cuestiones trabajadas de forma relativamente asistemática, ensayística y libre: inquietudes antropológicas aparentemente dispersas, que de alguna manera han despertado interés por relevancia, rasgos culturales, escenarios históricos, razones sociales o vinculación con el propio recorrido del autor.

1. Antropologías subyacentes

Una de las orientaciones a futuro para el desarrollo de la antropología filosófica consiste en la apertura hacia nuevas fuentes. La reflexión filosófica sobre el ser humano puede tomar como un potente punto de partida la indagación sobre las ideas vigentes y operantes acerca del hombre. Pero ¿cómo y dónde encontrar la concepción de hombre presente en una sociedad? Son tantos los textos, imágenes, representaciones, discursos, opiniones, perspectivas, costumbres y prácticas que pasaríamos la vida inventariando descripciones. En todo caso, esa es tarea de la etnografía. Pero la filosofía puede utilizar ese rico bagaje e interpretarlo desde su propia perspectiva disciplinar.

Si bien hay múltiples "locus" a partir de los cuales encontrar el oculto sustrato antropológico que sostiene la vida de toda comunidad, indudablemente hay realidades más apropiadas que otras. Por ejemplo, una fuente privilegiada para encontrar delineada la imagen e idea de hombre vigente en una sociedad consiste en sondear su sistema educativo. Allí, en la "fábrica de hombres", se pueden deconstruir los elementos antropológicos que se encuentran presentes en una cultura. Esta tarea investigativa se puede realizar en dos direcciones no excluyentes, sino complementarias: por un lado, se puede partir de las concepciones de hombre proclamadas en el ideario y contenidos explicitados en el sistema: leyes, programas, resoluciones, manifiestos, textos de estudio, idearios institucionales, etc. Por otro, se puede partir del análisis de las prácticas educativas cotidianas y concretas para inferir qué idea de lo humano se encuentra allí presente y operante.

La primera es una vía más "hegeliana", si se quiere, en que la "Idea" - "Razón" - "Espíritu" es punto de partida y auténtica protagonista que se desarrolla, realiza y concreta dinámicamente en la historia. Se parte de los fundamentos teóricos, principios y valores, para diseñar y ejecutar un sistema educativo con su organización y todos sus elementos y recursos: humanos, pedagógicos, materiales. Es un camino "descendente" que va desde los contenidos antropológicos explícitos vigentes en una sociedad (tradición, religión, cultura, ciencia, leyes, etc.) hacia el diseño y ejecución de las instituciones y prácticas necesarias para crear ese tipo humano establecido. Sería semejante al proceso por el cual la idea de un arquitecto pasa a ser un diseño y, finalmente, un edificio.

La otra vía, de tinte más afín al pensamiento "materialista" de Marx, establece el punto de partida en las praxis, yendo de la infraestructura (acciones educativas básicas cotidianas, domésticas, escolares, comunitarias) a la estructura (sistema de relaciones, normativas, roles y organización institucional, programas) y, recién después, a la superestructura (ideas, principios, valores, sistematización científica).

Las dos vías de análisis aludidas son complementarias en la medida que abren posibilidades diferentes. Una entiende que la prioridad reside en una concepción de hombre: establece una antropología explícita de base para inspirar y fundar las prácticas educativas. Las preguntas orientadoras en este caso serían: ¿qué es el hombre? ¿Cuál es el ser humano que queremos ser? ¿Cómo debería ser el hombre? Y, en una segunda instancia, ¿qué se debe y puede hacer desde la educación para construir ese hombre? Si tal es el hombre que queremos, tales han de ser los procesos educativos que debemos realizar. Del análisis de las diferentes dimensiones del ser humano delineado discursivamente se desprenden las tareas, objetivos, núcleos temáticos, trayecto curricular, contenidos procedimentales, roles, espacios y tiempos, instrumentos y relaciones que integrarán ese sistema educativo. El método es fundamentalmente deductivo, ya que parte de lo general para arribar a lo particular, de lo más conocido hacia una explicitación de lo menos conocido, de la razón a la praxis.

En Platón tenemos un ejemplo de esta vía. Su filosofía trabaja con las ideas o arquetipos que serían una suerte de esencias inalterables a partir de las cuales ha surgido la totalidad de lo existente. Cada cosa del mundo realiza parcialmente la esencia correspondiente a su ser. En su libro "La República" el procedimiento se manifiesta claramente: Platón expone en la alegoría de la caverna su concepción acerca del mundo de las ideas en tanto mundo del cual participan las realidades del universo sensible que el alma humana, unida al cuerpo, atraviesa en su paso por la dimensión material de la existencia. En ese trayecto, el ser humano ha de superar la condición limitada de la vida, en la cual solamente percibe las sombras de lo real, para acceder

al mundo de las ideas puras. Y así, presentada su visión del hombre, pasa luego a explicar detalladamente cómo ha de ser la educación en la polis. En esa exposición se detallan edades, asignaturas y procedimientos a través los cuales formar el ser humano acorde a su esencia, al arquetipo presentado del cual participa, que es, a la vez, origen y punto de partida a la vez que horizonte, meta y puerto de llegada.

Además de este camino deductivo, que va de la esencia humana al sistema educativo concreto, existe otra vía que consiste en el camino inverso: analizar detenidamente el sistema, sus prácticas, actividades, dispositivos, contenidos, agentes, relaciones, institucionalidades y, a partir de esa descripción, poder llegar a interpretar cuál es la idea de hombre que está "atrás, abajo y adelante" de esas prácticas. Sería un trabajo orientado por preguntas tales como: ¿qué actividades se realizan en tanto educativas? ¿Cómo trabaja el sistema? ¿Por qué? ¿Dónde y cuándo se producen las acciones que se consideran educativas? ¿Quiénes las protagonizan? Y así, de forma progresiva, se irá delineando cuál es el "hombre" que realmente se está propiciando y construyendo. Esta vía tiene como ventaja que no se deja seducir por la antropología verbalizada, por el modelo y arquetipo ideal, sino que se focaliza sobre una antropología real y concreta, que se encuentra menos explícita. Es un camino "ascendente" que va de lo más particular y concreto a lo general, de la praxis a la teoría, de la vida concreta al mundo de principios, ideales y valores. Es un método más de tipo inductivo y permite el chequeo entre discursos y prácticas, entre el deseo ideal y la voluntad auténtica, entre el deber ser proclamado y el ser realizado.

Este camino se observa, por ejemplo, en Hume, para quien la conceptualización de la naturaleza humana es el punto de llegada de un proceso de observación, descripción y análisis de conductas, percepciones, prácticas, sentimientos y demás manifestaciones de la vida humana. Su procedimiento prefiere no tomar como punto de partida a las ideas, ya que las mismas pueden ser fruto de la imaginación, la fantasía, la costumbre o la tradición. Para evitar correr el riesgo de deformar la realidad sometiéndola a ideas preconcebidas, nada mejor que una auténtica observación empirista.

Ambos caminos incluyen y manifiestan una antropología: "Dime qué crees qué es el hombre, qué quieres que sea el hombre, qué piensas acerca de cómo debe o puede ser el hombre… y te diré qué sistema educativo debes diseñar y ejecutar". Pero también: "Dime qué sistema educativo ejecutas, muéstrame qué haces en tanto educación… y te diré qué hombre estás produciendo, en qué tipo de hombre realmente crees, cómo quieres efectivamente que sea el hombre".

La complementariedad de ambas vías resulta evidente y, de algún modo, inevitable. No se trata de fases sucesivas con un orden a priori, sino de dos caminos inseparables que interactúan constantemente. De modo que, tanto por la vía deductiva como por la inductiva, discursos y prácticas son fuentes de pensamiento antropológico a la vez que pruebas concluyentes de la existencia de antropologías filosóficas esbozadas, latentes, presentes, operantes. Y, simultáneamente, es un método muy útil de chequeo, ya que, a lo largo de la historia, es constatable la frecuente distancia y falta de coherencia entre lo que se proclama, se sueña, se pretende y se hace respecto del ser humano, entre el "deber ser", el "ser deseable", el "ser ideal", el "ser posible" y el "ser real".

No hace falta plantear lo educativo exclusivamente a nivel macro e institucional. El procedimiento vale también para la tarea educativa de la familia, las madres, los padres, el hogar: no siempre hay suficiente coherencia entre el ideal de ser humano que se pretende y el ser humano que efectivamente se realiza a través de la acción educativa. Suele haber importantes distancias entre los valores que se proclaman y las valoraciones que se promueven.

Estos caminos complementarios se aplican a cualquier realidad humana que se quiera tomar como punto de partida para la reflexión antropológica. Se ha ejemplificado con la educación, pero no hay por qué restringirse a ese ámbito. Es más, en muchas sociedades contemporáneas la "producción humana" ya no reside fundamentalmente en el sistema educativo institucionalizado y formal, que ha sido rebalsado por otras instancias de socialización, información, intercambio, vinculación, mecanismos de aprendizaje, construcción, validación y difusión de saberes y cultivo de habilidades.

Los procedimientos previamente descriptos pueden ensayarse tomando como punto de partida otros aspectos y actividades de la vida humana: el arte, la organización política, el trabajo, las concepciones religiosas, los modelos familiares, los hábitos de consumo, los entretenimientos, las prácticas funerarias, los juegos, los sistemas de salud, los cuerpos jurídicos y muchos otros etcéteras que constituyen valiosas fuentes para sondear las convicciones antropológicas reales que pueden ser ricas fuentes para la elaboración y sistematización filosófica. Merece una mención especial el mundo de las redes sociales, por medio de dispositivos tecnológicos de acceso, comunicación, contacto e intercambio, que de modo tan abrupto se ha incorporado universalmente a la vida humana en su cotidianidad, penetrando sus actividades, vínculos y pensamientos. Se trata de un contexto nuevo de enorme incidencia en la subjetividad y en la formación de personas y comunidades. Sin duda, la reflexión filosófica debe pensar sobre estos nuevos escenarios y sus implicancias para el ser humano.

La antropología filosófica no compite con la antropología cultural, la sociología, la historia, la psicología, la biología y el resto de las ciencias, sino que se alimenta de ellas y procura reflexionar y construir una visión integral del ser humano. La filosofía, vale la pena recordarlo, no es ni el único ni el principal modo de elaboración y expresión del pensamiento y la conciencia del hombre sobre sí mismo. El ser humano se ha dicho a sí mismo en las pinturas rupestres de las cavernas prehistóricas, en las coplas populares, en la poesía, la creatividad literaria y plástica, en la forma de hacer sus casas, hogares, aldeas y ciudades, monumentos y templos, en la relación con sus rebaños, manadas y mascotas, en su pesca, caza y agricultura, en su relación con el agua, el fuego, la tierra y la montaña, en sus rituales y textos sacros, en la forma de enterrar sus muertos, en sus viajes, comercios y juegos, en sus leyes, formas de crianza, premios y castigos, en sus tragedias y comedias, en sus guerras y celebraciones, llantos y carcajadas, en sus abrazos y peleas, en sus miedos y esperanzas.

La filosofía, si quiere ser tal, ha de abrirse a múltiples expresiones, debe beber de diversas fuentes y reflexionar con intuición, creatividad, método, rigor y sensibilidad. En tal sentido, una tarea central consiste en procurar descubrir, exponer y sistematizar conceptualmente las antropologías subyacentes en las culturas, regiones y diversos mundos humanos. Así podrá, en cada tiempo, formular preguntas y ensayar algunas respuestas.

Nada más lejano a la reflexión filosófica sobre el hombre que pasar la vida leyendo libros de filosofía acerca del hombre.

2. Forasteros en tierras extrañas

El vacío antropológico no existe. Ni puede existir.

Y si la filosofía no desarrolla suficientemente una reflexión sistemática e integral sobre el ser humano, no es de extrañar que aparezcan voluntarios a realizar la tarea. Tal vez al encontrar un vacío que invita a decir algo, tal vez en línea con la fragmentación de saberes que Morin denuncia como “ceguera” e “ignorancia”, tal vez a causa de un exceso de confianza en la propia ciencia, proliferan esbozos antropológicos producidos por autores pertenecientes a diferentes disciplinas, elaborados por fuera de sus campos específicos. Hacen uso de la autoridad que poseen en sus materias y se vuelcan a temáticas que no son las propias. Parecen ignorar que las metodologías, conceptos y teorías de los objetos de estudio que cultivan profesionalmente no son trasladables a cualquier otra realidad.

Dawkins, biólogo de origen británico, nacido en Nairobi y formado en Oxford, es un prolífico autor, conferencista y divulgador científico de la teoría darwinista. Ha desarrollado un rol muy activo en la lucha contra creencias que considera sin basamento (pseudocientíficas, religiosas, culturales, mitológicas), promoviendo la verdad científica y procurando que no sea percibida como destructora de ilusiones, sino como búsqueda de auténtico conocimiento que, lejos de empobrecer la existencia humana al demoler el misterio, la enriquece con el resplandor poético de la realidad auténtica y verdadera.

Su presentación de la teoría evolutiva darwinista, reformulada a partir de los conocimientos actuales, sostiene que las transformaciones no responden a un proyecto o diseño previo, ni son fruto de un azar absoluto, sino que producto de la selección natural, en la cual intervienen mutaciones azarosas y complejos mecanismos adaptativos en la lucha de las especies por la supervivencia.

Uno de los conceptos desarrollados por Dawkins es el de "memes", suerte de unidades de información heredables, replicadoras de la realidad cultural y, por tanto, con una función análoga a los genes transmisores de herencia biológica.

Como puede verse, la dualidad naturaleza – cultura adquiere diferentes ropajes a lo largo de la historia y reaparece de manera permanente, aun cuando no siempre sea percibida su presencia bajo conceptos aparentemente novedosos y originales. En este caso, los genes expresan la dimensión biológica del ser humano y los memes su realidad cultural. Dawkins no puede obviar completamente esta bidimensionalidad, que se desarrolla en el pensamiento occidental desde el dualismo platónico, el hilemorfismo aristotélico, el agustinismo, el tomismo, la "res cogitans" y la "res extensa" en Descartes y la distinción kantiana entre "antropología fisiológica" y la "pragmática".

Sin embargo, si bien Dawkins no evita exponer la dualidad de dimensiones, las asimila reduciéndolas al ámbito biológico, de modo que en el ser humano nada escapa al mecanismo evolutivo, sea de tipo "genético" o "memético".

Resulta oportuna su mención porque es representativo de un tipo de pensamiento desarrollado a lo largo de los últimos dos siglos, que supone poder explicar suficientemente el ser humano a partir del conocimiento científico, sea merced a ciencias naturales o a ciencias sociales. Desde esa perspectiva, Dawkins exprime al máximo la capacidad de la biología para dilucidar el problema humano, con lo cual expone algunos de los inmensos aportes de la ciencia, a la vez que desnuda sus limitaciones para afrontar acabadamente la materia que se propone. Apelando al poder de la biología en su capacidad explicativa, termina por "biologizar" la totalidad del ser humano, amputando toda dimensión que escape a la acción de genes, en la

forma de genes propiamente tales o en la de memes, una suerte de genes creados "ad hoc" para explicar un ámbito de lo humano en que la biología no logra aún, y probablemente jamás logrará, obtener firmeza teórica ni evidencia empírica suficiente.

En su pensamiento, se expresa de forma elocuente la correspondencia entre reduccionismo epistemológico y reduccionismo ontológico. Este tipo de deslizamientos, a pesar de su obviedad, parecen permanecer inadvertidos por el cientificismo reduccionista que, curiosamente, pervive a pesar del supuesto abandono del paradigma positivista decimonónico. En general, es una visión promovida por científicos que pretenden abarcar campos en los cuales son forasteros y algunos, incluso, analfabetos, tanto que arremeten convencidos de su capacidad para observar y analizar todo desde sus microscopios. No es posible responder científicamente planteos metafísicos o teológicos, ya que las cuestiones metafísicas o teológicas, por definición, no son objeto de la biología, ni de la física ni de la química ni de la matemática. Por eso, lo primero que se hace, emulando el pensamiento de Comte, como si esos conceptos no hubiesen sido ya suficientemente vapuleados por Nietzsche, es destruir el valor auténticamente cognoscitivo del mito, el arte, la tradición, la teología y la filosofía, para quedarse aferrados al "verdadero conocimiento": aquello que está "científicamente demostrado". Y, por ese camino, el del "mito" de la ciencia, se pretende realizar afirmaciones científicas sobre algunas realidades que escapan a su alcance. En Dawkins, el fideísmo cientificista llega al disparatado extremo de proclamar que, por fin, el misterio del ser humano ha sido resuelto.

Dawkins es expuesto en esta sección como un caso emblemático capaz de ejemplificar una pléyade de pensadores y divulgadores que, desde el Siglo de las Luces, tienden a la "desmitificación" de lo humano blandiendo argumentaciones pretendidamente incuestionables.

Para ilustrar con otro ejemplo, perteneciente a otra disciplina y con enorme repercusión en la actualidad, puede analizarse el pensamiento del historiador israelí Yuval Harari. Este autor se esfuerza por realizar una suerte de trayecto diacrónico del ser humano por su periplo evolutivo desde el homo sapiens hasta la actualidad. Si bien ejercita su especialidad historiográfica, tiende a simplificaciones que le restan rigor conceptual, tal vez debido al exceso de pretensión omniabarcativa y a cierta premura por la divulgación. La legitimidad de su abordaje en tanto historiador pierde solidez al encontrarse entretejido con la incursión en otras disciplinas a las cuales recurre para sus argumentaciones.

Harari ofrece una mirada acerca del desarrollo humano acentuando el rol del lenguaje y la capacidad narrativa, que favorecieron la asociación, clave para el progreso de la especie. La conquista agrícola, el conocimiento científico y el humanismo moderno serían instancias centrales en la evolución humana. El autor se aventura a plantear la historia "hacia adelante",

al delinear el futuro de la evolución humana en que se logrará alcanzar felicidad, universalidad y superación del dolor y la muerte: un "sapiens" que llegará a convertirse en una suerte de "deus".

El autor sostiene que el ejercicio del libre albedrío consiste en una ilusión que ignora cierto determinismo con que se producen las acciones humanas. La libertad pareciera una suerte de mito, último bastión de una visión antropológica que afirma características específicas del ser humano diferentes a las del resto de los animales. Ese mito habría sido desactivado por las ciencias del cerebro. La cuestión de la libertad y la subjetividad son temas nucleares, que se encuentran problematizados desde el origen de muchas religiones y cosmovisiones, así como en el desarrollo de diferentes líneas del pensamiento filosófico. Harari supone desarrollar una visión totalizante del camino del "Homo Sapiens" hacia el "Homo Deus" trazando un cauce evolutivo con énfasis en la dimensión cognitiva, descripta con selecta información acerca de elementos neurobiológicos y tecnológicos. Sobre la base de un eje narrativo histórico, propio de su profesión, elabora preguntas y explicaciones que van más allá de su disciplina, incursionando en planteos filosóficos, en gran parte abordados con simplificaciones y generalizaciones que intenta fundar sobre algunos conceptos científicos extraños a su especialidad.

Los ejemplos analizados sirven para aludir a un tipo de teorías sobre cuestiones antropológicas que pretenden rigor científico y gozan de amplia divulgación como best sellers. En realidad, presentan algunos elementos científicos válidos, pero extralimitan su alcance y lo hacen llegar hasta contenidos que no pertenecen al ámbito científico, si bien aparecen revestidos de la autoridad de la ciencia. Resulta esperable que quienes abordan desde sus ciencias particulares las problemáticas antropológicas y pretenden elaborar teorías munidas de la claridad y certeza propias de otro tipo de saberes, encuentren que la libertad es un obstáculo molesto porque erosiona la previsibilidad de sus conceptos y diluye el rigor científico que esperan obtener. En los ejemplos citados, se observa coincidencia en recortar o erosionar la libertad humana. Probablemente, se deba a la voluntad de establecer cierto grado de rigor conceptual capaz de explicar el ser humano y predecir sus comportamientos sin sombra alguna.

No es casual que ese tipo de elaboraciones antropológicas abunden en el seno de naciones poderosas y dominantes. Suelen ser desarrollos teóricos surgidos de sectores que, a diferencia de gran parte de la intelectualidad del mundo desarrollado, no han hecho aún suficiente crítica a la modernidad cientificista y colonialista. Quienes producen y promueven este tipo de pensamiento sostienen un criterio desmitificador y pertenecen, aunque no lo sepan, perciban o reconozcan, a un cauce evolucionista en continuidad con la mentalidad difusionista y con ciertas

formas del Positivismo convencido de la capacidad de la ciencia para dilucidar todo aquello que el ser humano, a lo largo de su historia y en múltiples expresiones culturales, atribuyó a la divinidad, el espíritu, el alma, la libertad y otras nociones que serían meras creaciones conceptuales o creencias ingenuas. Justamente por eso, la ciencia estaría llamada a cumplir la misión de iluminar esos agujeros negros, desnudando la falacia de elaboraciones metafísicas y relatos mitológicos, poéticos o místicos que pretenden cubrir al ser humano bajo un velo de misterio. La reminiscencia positivista les hace considerar, a lo Comte, que lo filosófico no es más que una etapa en vías de superación en el cauce evolutivo del conocimiento. Para muchos, la ciencia, nacida de la superación de la filosofía, es la cúspide de ese proceso y, por eso mismo, ha podido dilucidar todos los misterios contestando todas las preguntas que los filósofos han formulado secularmente. Las que aún no se han podido responder requieren trabajo metódico y paciencia, pero no un alejamiento de la razón que las sacralice en el mito, las sumerja en especulaciones ontológicas o las modele con texturas, rimas y colores en la expresión artística.

A no desesperar ni temer: por suerte abundan quienes aseguran que, más tarde o más temprano, todo será explicado por la ciencia. Aunque hoy no existan suficientes elementos y certezas científicas al respecto, hay una convicción incontrastable: las ciencias biológicas, las neurociencias, las investigaciones en el campo de la psicología, la conducta y los aspectos cognitivos del ser humano, junto a las ciencias sociales y lingüísticas, lograrán explicar absolutamente todo lo humano con firmeza y luminosidad, así piensan, así predican. Y aunque hoy no gocemos de esas demostraciones, podemos vivir como si ya las tuviésemos, porque en tren de creer, es mejor depositar fe y confianza en el futuro evolucionista y la firmeza del método científico antes que en el pasado retrógrado, el oscurantismo mistérico, la elucubración filosófica y la inventiva religiosa.

Conviene resaltar que este tipo de elaboraciones incurre en deslizamientos epistemológicos inapropiados. Personas de diversos campos científicos invaden terrenos filosóficos, pretendiendo responder cuestiones metafísicas por medio de explicaciones pertenecientes a otras áreas del conocimiento. Ni la biología, ni la historia, ni la psicología, las ciencias del lenguaje y de la conducta humana son disciplinas capaces de hablar científicamente de cuestiones filosóficas. Cuesta creer que personas formadas y eruditas no sean conscientes de la ignorancia epistemológica que exhiben. Tal vez por eso, resbalan de sus campos específicos hacia zonas en que son forasteros, sin que parezcan darse cuenta de ello cuando insisten en pontificar, con la autoridad de sus ciencias, acerca de áreas que ignoran. ¿Qué dirían si un filósofo cuestionase los cromosomas de los insectos, se aventurase a explicar los mecanismos

sublimadores de la psiquis o incursionase en la interacción entre motivaciones económicas y religiosas en la conquista ibérica del Nuevo Mundo?

Por supuesto, todo ser humano tiene derecho a decir lo que le parezca y a exponer su visión del hombre. Es más: todo ser humano puede y debe filosofar. La filosofía da la bienvenida a toda persona que quiera adentrarse en ella. Y, sin duda, eso contribuye a la riqueza del pensamiento y la reflexión. Lo que aquí se cuestiona es la pretensión de cientificidad de esas elaboraciones.

Por eso, es conveniente reubicar la especificidad del abordaje filosófico de la cuestión antropológica. Como se ha visto, desde distintos ámbitos, experiencias, lugares y contextos, resuenan voces que previenen contra la invasión de teorías que esgrimen falsos optimismos acerca de la dilucidación definitiva de la verdad sobre el ser humano. Sólo quienes no han captado la hondura de la pregunta, se creen capaces de afirmar que el misterio del ser humano se encuentra respondido o pronto será definitivamente esclarecido.

Ese tipo de actitud extingue un núcleo central de la naturaleza humana. Una dimensión esencial del hombre exige tanto la firmeza de algunas certezas como la presencia de frágiles dosis de incertidumbre. Dar por plenamente respondida las preguntas por lo humano manifiesta que no se las ha comprendido en profundidad y que no se ha descendido hasta la hondura, deja en claro que apenas se sobrevuela superficialmente la cuestión del hombre.

En la incapacidad de responder la pregunta radica gran parte de la respuesta: la perpetua reformulación de la pregunta. La actitud supuestamente desmitificadora no hace más que, al decir de Nietzsche, reemplazar un mito por otro.

El ser humano es radicalmente diferente del conjunto de seres que simplemente “son” sin preguntarse qué “son”, quiénes “son”, por qué “son”, cómo “son”, desde cuándo “son”, hacia dónde “son”. Y, por eso, no “son” agentes de sus transformaciones, sino que “son” productos de sus contextos, factores, sistemas, estructuras y reacciones instintivas. Quién sabe, tal vez el deseo más profundo de la conciencia humana sea lograr alcanzar el estado de “simplemente ser”, con la espontaneidad de un roble, un caballo o una gaviota, una existencia abierta, disponible al ser y a su devenir, evitando preguntas neuróticas y afanes prometeicos de autorrealización.

Por eso, a diferencia del cientificismo que no logra aún responder, pero promete hacerlo en breve, existe otro tipo de abordajes de lo humano que tiende a considerar como “esencial” el carácter “preguntador” de la vida humana sobre sí misma. El flujo interrogante, incansable y perseverante se sabe de antemano ineficaz: supone que es imposible una respuesta satisfactoria y definitiva a su pregunta. Pero, lejos de conformarse, no cesa de preguntar.

A lo largo de una rica historia varias veces milenaria, el ser humano, en su pluriforme realización a través de incontables configuraciones sociales, políticas y culturales, ha desarrollado enormes conocimientos, capacidades operativas y realizaciones tecnológicas. La ciencia es una de las manifestaciones más preciosas de su potencial y de sus búsquedas. Sin embargo, como se ha podido comprobar en el trayecto histórico realizado, la pregunta del ser humano sobre sí mismo no sólo no se ha extinguido, sino que sigue siendo válida, imprescindible y acuciante. Esa pregunta y sus ensayos de respuesta son la fuente de la cual mana la diversidad humana, el dinamismo cultural, la explosiva y babélica realización de los pueblos, el avance de los saberes, la expresión artística, las plegarias omnipresentes y, por supuesto, las mismísimas ciencias.

Afortunadamente, los resabios cientificistas no constituyen la tendencia hegemónica en la actualidad. Si bien de modo aún insuficiente, se tiende a desarrollar abordajes polifónicos, integrales, dialógicos, pluridimensionales. Y en tal sentido, se observan algunos fecundos lazos e intercambios entre saberes que se reconocen valiosos e insustituibles, a la vez que limitados y complementarios. Los diversos saberes no han de encapsularse en sí mismos, en una autosuficiencia imaginaria, sino que deben salir al ágora y correr hacia al foro de intercambio, no para polemizar infantilmente y ganar discusiones, sino a fin de trabajar colaborativamente en una imprescindible tarea común.

3. Evolución

El tiempo constituye una dimensión central de la existencia humana. Por tanto, no puede faltar en la reflexión antropológica. Analizando la historia y las diferentes expresiones culturales, se pueden encontrar diferentes modos en que el hombre ubicó su presente respecto del paso del tiempo. La idea de pasado, así como la de futuro, son claves en la interpretación que el ser humano tiene de sí mismo.

Algunas civilizaciones desarrollaron una visión que mostraba la progresiva decadencia del hombre a lo largo de las diferentes épocas. En la antigüedad helénica y en la de algunos pueblos del oriente del Mediterráneo, se configura una matriz expresada por una secuencia de eras en marcha descendente: edad de oro, plata, bronce, hierro. El ser humano, a lo largo del tiempo, empeora. Por su parte, la tradición judía inaugura una novedad en la región con la creación divina a partir de la nada. El monoteísmo funda una historia única, lineal y progresiva, que arranca en un paraíso del cual los primeros humanos fueron expulsados. Pero esa caída descendente fue revertida por la esperanza de un mesianismo salvador, que se cumplió en

Jesucristo, reorientando la historia hacia un ciclo ascendente, trascendente. De modo semejante, el profetismo de Mahoma cumple una función análoga en la fe islámica. Las culturas mesoamericanas narran una sucesión de soles, ciclos presididos por una de las divinidades, caracterizados por la predominancia de alguno de los elementos primordiales. Los soles concluyen con alguna catástrofe natural que les pone fin dando paso a la era siguiente. Otros pueblos conciben una suerte de ciclo natural de permanente retorno, sin avance o retroceso, semejante al que se expresa en las estaciones anuales y en procesos que avanzan por sus etapas en recorridos circulares. Y así se podría seguir con la exploración de las concepciones que diferentes culturas han desarrollado para situar sus presentes en el horizonte del cosmos.

La civilización moderna, expandida por los europeos en su imperialismo y potenciada por el desarrollo del conocimiento científico, se caracteriza por una cosmovisión evolutiva, una visión optimista en que la historia se desarrolla en sentido ascendente, de modo que los cambios implican un mejoramiento. Progreso, evolución, plenitud, utopía son conceptos nucleares que cobraron fuerza y vigencia a lo largo de mucho tiempo. No nacieron en el siglo XV, ya que en el esplendor del mundo griego y en la Roma imperial es posible reconocer ese tipo de visiones que justifican la propia civilización como un cenit en el proceso de desarrollo de la humanidad y la civilización. Por algo la modernidad arranca con una revalorización del pasado clásico grecolatino: desde el Renacimiento y las conquistas europeas del siglo XVI, esas convicciones y categorías interpretativas se fortalecieron y difundieron considerablemente.

Muchos pueden llegar a creer que el evolucionismo fue producto de los estudios y teorías de Darwin en el siglo XIX. Muy por el contrario, el propio Darwin perteneció a un mundo ya imbuido de una mentalidad evolucionista, alentada por el Iluminismo y el Positivismo. Fue así que interpretó los datos empíricos de sus investigaciones a la luz de esa matriz conceptual, aportando un sustento muy firme desde el plano paleontológico y biológico a las concepciones evolucionistas vigentes por entonces. En otros mundos o civilizaciones, las mismas observaciones y fósiles relevados por Darwin, probablemente hubiesen derivado en teorías e interpretaciones bien diferentes.

Es importante tener en cuenta que el concepto de evolución no puede ser aplicado de modo acrítico e indiscriminado en relación con campos metafísicos o teológicos. En esa línea, hay que repensar la supuesta oposición e incompatibilidad entre creacionismo y evolucionismo, aún sostenida por muchos. Todavía se leen y escuchan expresiones que parecen oponer ciencia y religión, o que suponen que un científico no puede ser una persona religiosa o que un creyente no puede adherir a determinados enunciados científicos. Las teorías evolucionistas son de índole biológica y pertenecen al objeto de las ciencias naturales, mientras que las creencias

religiosas que afirman el origen del universo y del ser humano a partir de un ser divino, junto a las teorías filosóficas que sostienen esa posibilidad como verosímil, son de carácter metafísico. Como puede verse, son concepciones que pertenecen a campos diferentes, no son contradictorias. Hay un procedimiento epistemológicamente incorrecto tanto por parte de científicos que pretenden extender los enunciados biológicos hacia el área teológica y el campo filosófico, como así también por parte de creyentes de diversas religiones que interpretan el mensaje de sus tradiciones y textos como si fueran manuales de física y biología. Suele encontrarse oposición irreductible cuando hay ignorancia. En la mayoría de las poblaciones, hay un conocimiento excesivamente pobre tanto de la ciencia (muchos piensan que el evolucionismo sostiene que el hombre desciende del mono) como de la religión (muchos creen que Dios creó el mundo en seis días). Incluso, abundan personas de ciencia que tienen una noción precaria de lo religioso y abundan creyentes que tienen un conocimiento muy escaso e infantil sobre aquello que creen creer.

En el último siglo, científicos, filósofos y teólogos con suficiente formación epistemológica han mostrado capacidad de diálogo y de encuentro, pudiendo coincidir en afirmar que el origen del ser humano puede ser explicado teniendo en cuenta ambas perspectivas sin entrar en contradicción u oposiciones excluyentes.

Más allá de la cuestión del origen del hombre, la concepción evolucionista a nivel general, de larga raigambre en la cosmovisión occidental, ha sido expandida e impulsada por el sistema educativo, producto relevante del paradigma y mentalidad positivista. De modo que aún hoy es palpable la inercia de una visión evolucionista que se extiende a toda la realidad: un pensamiento que postula el mejoramiento permanente del ser humano. Se supone que lo nuevo siempre es, por definición, superador. Los cambios se evalúan como saltos hacia adelante, transformaciones positivas que obedecen a la inexorable ley por la cual lo de hoy en más evolucionado que lo de ayer y lo de mañana será más un avance respecto de lo de hoy.

Al respecto, conviene analizar la validez de esos supuestos, muchos de los cuales se basan en algunos malentendidos respecto del evolucionismo darwiniano. Se piensa que esa teoría enseña que la especie ha ido evolucionando para mejorarse a sí misma, a lo largo de un camino ascendente. Pero Darwin elaboró una teoría mucho más compleja, no siempre bien conocida y comprendida. De acuerdo a ella, todas las especies experimentan variantes y mutaciones en las transmisiones de la herencia biológica a lo largo del tiempo. Estos cambios son producidos por múltiples causas y de modo aleatorio, no son eslabones de una ruta prefijada que conduce a una dirección determinada. Por tanto, las especies no son absolutamente homogéneas, sino que presentan individuos con diversas características, como se observa claramente en toda la

naturaleza. Dados los cambios ambientales, hay variantes más exitosas que otras, de modo que gozan de ventajas en determinados contextos. Ante transformaciones climáticas, disponibilidad de ciertos alimentos y múltiples etcéteras, no todos los tipos de una especie están en igualdad de condiciones para sobrevivir o reproducirse favorablemente. Y así, ante ciertos contextos, las variantes más aptas son las que prevalecen. El ambiente, las condiciones y el conjunto de elementos con que interactúa cada especie ejercen una "selección natural" que no implica que triunfa la "mejor versión en sí misma" sino la que logra adaptarse "mejor" al escenario vigente. Llevado al ámbito antropológico: el paso del tiempo y los cambios a lo largo de la historia no producen necesariamente un ser humano "mejor", sino el ser humano "posible".

Es de enorme importancia entender que los humanos actuales no necesariamente son la mejor versión histórica y universal de lo humano. Simplemente son las expresiones diversas de la realidad humana posible hoy, impulsada por el aporte de generaciones pasadas y bajo condiciones múltiples que inciden en sus aptitudes y limitaciones. Y todo lo analizado aquí debe tener en cuenta que la complejidad y dinamismo de los factores que interactúan en lo humano incluye un ingrediente que incide poderosamente en "la selección natural": la libertad humana. El hombre no es mero producto de contextos, estructuras, sistemas y circunstancias. A diferencia de las demás especies vivientes, el ser humano es el principal agente productor de sí mismo. La libertad, rasgo natural y esencial del hombre, constituye un elemento saliente del proceso de "selección natural". De ahí que los principios evolucionistas darwinianos, actualizados por teorías contemporáneas a partir de los desarrollos biológicos del último siglo, no pueden ser aplicados mecánicamente al mundo cultural, social, político e individual.

Todo este periplo por el concepto de evolución biológica darwiniana sirve para situar en perspectiva el desarrollo humano a nivel integral. "Evolución humana" no puede reducirse a la dimensión biológica de la especie, así como tampoco corresponde trasladar a la totalidad de la condición humana la evidente evolución tecnológica: una bomba atómica es, desde ese punto de vista, un artefacto mucho más sofisticado que una lanza, por supuesto. ¿Eso significa que Hiroshima y Nagasaki son una muestra contundente de la evolución humana a nivel integral?

Capacidad de adaptación, supervivencia y reproducción no pueden ser criterios definitivos para evaluar el mejoramiento y evolución integral del ser humano. Se pueden analizar millares de realidades, hechos y procesos de la vida de los pueblos, instituciones o trayectos familiares y encontrar que la "selección natural", producida por determinadas circunstancias, crisis, eventos o contextos, no siempre ha "seleccionado" los mejores ejemplares humanos. El ejercicio probablemente mostrará que incontables veces no "triunfa el mejor", salvo que, por definición, se considere que el ejemplar exitoso siempre será "el mejor". Interesante cuestión,

que incluso se debate implícitamente en las mesas de café, cuando se discute de fútbol y se contraponen argumentos. Están quienes lamentan que "el mejor equipo", el que "juega mejor", no ganó el campeonato, tal vez por una cuestión azarosa, un fallo arbitral, una circunstancia desgraciada. Y están quienes rebaten esa opinión sosteniendo que "el que gana es el mejor", que "el mejor es el campeón".

Allí emerge un problema semántico: ¿qué es "lo mejor"?

"Mejor" es un adverbio comparativo en relación con "bien" / "bueno". Por tanto: ¿"mejor" es lo "apreciable" / "deseable"?, ¿"mejor" es algo más próximo a un parámetro "ideal" / "bueno"?, ¿"mejor" es lo "posible" dadas las circunstancias? Cualquiera de las respuestas invalida la idea de "evolución" en tanto "marcha necesariamente ascendente" del ser humano. A lo sumo, se podrá sostener una idea de "supervivencia exitosa" dadas las circunstancias. Lo "bueno", en todo caso, consistiría en "estar", en "permanecer", en "seguir siendo". Pero no correspondería hablar de "avanzar", ya que eso, por definición, implica una meta respecto de la cual ser evalúa la marcha. Para "avanzar" hay que "estar yendo" hacia algún lugar, situación o ideal. Pero ya se sabe, la mentalidad contemporánea ha hecho lo imposible por erosionar relatos, utopías, horizontes, arquetipos y modelos. De modo que suele detectarse una contradicción en muchas expresiones del pensamiento vigente en diferentes ámbitos. Por una parte, se niega la existencia de cualquier meta hacia la cual dirigirse, se afirma la ausencia de parámetros e ideales a los cuales responder. Y, simultáneamente, se afirma el avance inexorable, el mejoramiento humano permanente a lo largo del tiempo.

La historia está repleta de ejemplos que contradicen el forzado optimismo que pretenda interpretar como "avance" todo lo nuevo que emerge, surge o sucede. Por tanto, no parece que se pueda afirmar alegremente que los cambios son siempre favorables y que la historia, necesariamente, recorre un trayecto evolutivo "ascendente". Por eso, no es conveniente hablar de "evolución" humana, ya que el concepto, implícitamente, contiene una evaluación que parece señalar un progreso, un crecimiento. Tal vez, conceptos tales como "devenir", "desenvolvimiento", "transformación", "trayecto" humano sean algo más neutros respecto de una evaluación favorable o desfavorable de los cambios.

Lo dicho, vale tanto para la vida individual como para la gran marcha de la humanidad por los tiempos. Si "mejor" se evalúa respecto de "bueno", los seres humanos de hoy no necesariamente son mejores que los de antaño, ni son seres humanos "humanamente más evolucionados" que los que vivieron hace miles de años. Ciertamente, en muchos aspectos se han desarrollado elementos favorables para la salud y prolongación de la vida, han crecido los conocimientos en múltiples áreas, se han fabricado millares de nuevos artefactos, se producen

mayores y mejores recursos, se organiza de modo más prolijo sociedades muy complejas, se reconocen jurídicamente los derechos humanos, etc. En contrapartida, es posible enumerar elementos que bien podrían evaluarse como una involución en lo referente a una relación armónica y respetuosa con la naturaleza, las epidemias y patologías físicas y mentales propias de la vida en megalópolis, el desarrollo de la afectividad y la solidaridad, la construcción de vínculos y lazos comunitarios, la vivencia sapiencial de la existencia, la capacidad de felicidad, etc.

El desarrollo histórico humano constituye un conjunto inmenso de elementos, eventos, situaciones, procesos, conflictos, creaciones. Los moldes conceptuales prefabricados buscan encontrar coherencia y líneas directrices que, de alguna forma, brinden sentido o establezcan una orientación. Sin duda, es posible interpretar el devenir humano desde diversas perspectivas para justificar posturas contrapuestas, a veces por inadvertencia, otras por ignorancia y, frecuentemente, por voluntad de imposición ideológica. De modo que, tal vez, tanto el optimismo antropológico como su opuesto, el pesimismo antropológico, se originan más a partir de vivencias infantiles, estructuras básicas de la personalidad, experiencias de vida y contextos históricos que como fruto de especulación filosófica o investigación científica. Son formas de estar parados en el mundo, posturas personales y mentalidades sociales que condicionan miradas valorativas, cosmovisiones relacionadas con la confianza, conceptos sostenidos por representaciones más vivenciales y emocionales que intelectivas. Y así, es posible encontrar personas y pueblos que adhieren a la misma fe religiosa o a ideologías políticas similares, pero que sienten y piensan diametralmente diferente acerca del trayecto humano: hay quienes piensan que la humanidad retrocede generación tras generación y otros considerarán que el ser humano marcha en una dirección fulgurante y auspiciosa. Ambas posturas se sostienen en convicciones legítimas y arraigadas, aunque difícilmente puedan recibir suficiente justificación filosófica o científica. No olvidemos que el optimismo positivista e imperialista europeo sucumbió en las trincheras de la Gran Guerra de 1914–1918, dando origen al existencialismo y corrientes pesimistas más emparentadas con el nihilismo. No fueron los argumentos ni la metodología científica quienes provocaron el paso de una visión evolucionista a una decadentista, sino vivencias, experiencias, hechos, estruendos, realidades. Y así, al orden y progreso evolutivo sostenido en el siglo XIX sucedió la decadencia, fragmentación y caos que se manifestó en las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial.

Como resulta evidente, este tipo de reflexión alrededor de la idea de evolución consiste en un análisis comparativo del ser humano en diversas etapas de su desarrollo existencial. Por si fuera poco, además implica realizar una valoración. Es muy complicado, por no decir

imposible, establecer una comparación y valoración correctas, dado que en cada siglo hay una enorme diversidad de realizaciones del ser humano. Basta con mirar nuestro hoy: no es posible hablar con rigor conceptual de la humanidad como un sujeto único y homogéneo. Miles de regiones y diferentes escenarios impiden tomar muestras válidas para caracterizar al conjunto. ¿Cuál sería el ser humano "tipo" actual? ¿Un yuppie neoyorquino? ¿Una joven atrapada en las redes sociales? ¿Un pescador indonesio? ¿Una artesana congoleña? ¿Una estudiante de geología en Escandinavia? ¿Un leñador canadiense? ¿Una niña de cuarto grado en una escuela de Bombay? ¿Una directora teatral mexicana? ¿Un soldado ruso? ¿Una joven china que ama nadar? ¿Un conductor de taxi neozelandés? Las teorizaciones normalmente implican ciertas generalizaciones que, para el tratamiento de algunos temas, resultan inconducentes. Muchos académicos hablan del universo sin tener idea de lo que existe en el pasillo, al otro lado de la puerta de la biblioteca o del escritorio en que elaboran sus textos.

El posicionamiento de la mirada acerca del trayecto de la diversidad humana a lo largo de la historia permite una mejor descripción de su naturaleza, su realidad actual y sus auténticas posibilidades de desarrollo a futuro. Situarse en el tiempo y espacio permite adquirir una mejor perspectiva para la consideración antropológica. Y, a partir de allí, reposicionar las evaluaciones: no se trata exclusivamente de comparar los seres humanos del presente con los del pasado sino también con los del futuro, mirando el ser humano actual en relación con el posible, con el deseable, con el debido. Y ese ejercicio, tan importante para la humanidad en su conjunto, puede ser de gran provecho también para la vida personal.

Este segmento invita a adquirir perspectiva. Cada generación tiende a "naturalizar" y "universalizar" lo humano que conoce en su época o región. Reflexionar y ampliar la mirada espacial y temporalmente permite reconocer el dinamismo de la existencia humana, a la vez que sirve para identificar aquello que realmente pertenece al núcleo esencial del hombre, trascendiendo épocas y culturas. El ser humano actual mantiene continuidad como especie con el homo sapiens de hace cien mil años, a la vez que nos abruman sus diferencias. El ejercicio completo incluye redirigir la mirada hacia el futuro: ¿qué podrá ser el hombre dentro de doscientos años, dentro de mil años, dentro de cinco mil años? ¿Cómo será la humanidad en cien mil años? ¿Cómo desearíamos que fuese?

Tal ampliación de perspectivas y horizontes produce vértigo y hace estallar la imaginación. A la vez, relativiza más de una convicción aparentemente inamovible, distingue claramente la hojarasca de lo verdaderamente importante. Y, por último, compromete en el presente, obligando a poner foco en lo que realmente importa, en aquello que debe ser renovado, conservado, enriquecido, modificado, transformado, creado o dejado atrás. Claro, eso requiere

de capacidad utópica, a fin de analizar críticamente lo vigente, diseñar futuros y replantear horizontes.

4. Racionalidad

Desde la emblemática definición aristotélica, la consideración del hombre como "animal racional" es un mojón inconmovible en el camino seguido por la reflexión antropológica a lo largo de los siglos. Sin embargo, hay que establecer claramente qué se entiende por racionalidad, ya que esa condición representa la especificidad del ser humano, un rasgo que sobresale por encima de otras características, porque describe aquello considerado distintivo de la especie humana respecto del resto del universo animal.

Ya se ha desglosado todo aquello que Aristóteles incluyó en la racionalidad: un ser social, dotado de lenguaje, capaz de discernir lo bueno y lo malo. Es decir, la racionalidad no se reduce a una capacidad intelectiva para abstraer o conceptualizar, sino que la razón humana abarca los aspectos vinculares y comunitarios, la estructuración lingüística del pensamiento, la comunicación interpersonal y el ejercicio de la conciencia moral.

Es de gran relevancia este punto, ya que una visión reduccionista de lo racional conspira contra el desarrollo humano integral. Cuando Descartes habla del ser humano como "res cogitans", "una cosa que piensa", expresa una visión sobre la racionalidad y la especificidad humana sustentada por la modernidad y expandida a partir de la dominación europea propiciada por su imperialismo. El Iluminismo y su continuidad en el Positivismo enaltecieron esa visión de la razón y su poder, que progresivamente se focalizó fundamentalmente en el desarrollo del conocimiento científico. De este modo, la razón formó parte del estandarte civilizatorio eurocéntrico de su misión: disipar las tinieblas de la ignorancia, la superstición y el oscurantismo que se cernía sobre la humanidad. Ese proyecto, pretendidamente liberador, se manifestó de modo elocuente en los cultos a la Diosa Razón, que incluyeron una ceremonia en la propia Catedral de Notre Dame de París, durante el período jacobino de la Revolución Francesa. Tal liturgia pagana, cargada de simbolismo y sarcasmo, escenificó de modo paladino la radicalización del espíritu iluminista.

Durante el reinado del Positivismo, la relevancia de la racionalidad tuvo un enorme impulso y difusión, especialmente por la acción penetrante del sistema educativo creado ad hoc. Los coeficientes de inteligencia, junto a otros tipos de índices que pretendían medir la capacidad de las personas, en el fondo servían para establecer una suerte de jerarquización social, una tabla de posiciones que situaba a cada uno en relación con su mayor o menor proximidad a lo

considerado “normal”. El universo de la salud y el de la educación estaban íntimamente entrelazados en el centro de la cuestión antropológica, bajo la mirada vigilante, higiénica y ordenadora de la política que, inspirada en postulados científicos, ejercía el dominio de la racionalidad sobre el conjunto social.

Frente a esa concepción propia de la modernidad, se levantaron voces en el campo de la filosofía, la literatura y otras artes, la actividad política de sectores contra hegemónicos y la acción revolucionaria de los pueblos dominados. Sin embargo, la racionalidad positivista no fue erosionada por esa oposición, sino que estalló destruida por la irracionalidad y barbarie de la guerra (1914–1918), que contradijo brutalmente los postulados optimistas y civilizados. El horror y la angustia permitieron reconocer el salvajismo inscripto en esa concepción racionalista, que pecaba gravemente de reduccionismo antropológico, de visión empobrecedora de lo humano. En los campos humeantes fue emergiendo una racionalidad más rica, diversa, compleja y pluridimensional. Una racionalidad que no se restringe a teoremas, sino que acuna en su seno y nutre el arte, la emotividad, la intuición, la dimensión axiológica, los vínculos, la afectividad, los lazos sociales, las capacidades creativas y las habilidades tecnológicas.

Nótese que algunas de esas formas de ejercicio de la racionalidad humana, durante mucho tiempo, fueron consideradas como obstáculos para el correcto ejercicio de la inteligencia. El hombre cabal no debía permitir que lo emocional nublase su juicio, que los afectos resquebrajasen el cumplimiento del deber, que la intuición creativa alterase la metodología aséptica del científico. El problema radicaba, y parcialmente aún radica, en considerar que la inteligencia y el ejercicio de la racionalidad se restringe al mundo de los entes formales, los conceptos abstractos y las operaciones lógicas. Por supuesto, se trata de dimensiones notables, ricas y sumamente útiles de la racionalidad, pero no agotan su acción y posibilidades. Basta analizar la pervivencia de programas escolares en que se manifiesta la preeminencia que se ha otorgado al estudio de las ciencias, postergando o enviando a zonas marginales otras áreas del desarrollo de la persona.

¿Acaso eso es racional?

Y este reduccionismo, aplicado en el mundo médico y en el sistema educativo, no podía sino favorecer tristemente la producción y reproducción humana caracterizada por carencias y limitaciones invisibles para los criterios pseudocientíficos que las inspiraban. Salir de ese circuito no resultaba sencillo, ya que los criterios y matrices conceptuales que debían ser capaces de detectar y remover ese tipo de carencias y limitaciones fueron, justamente, los postulados y convicciones que las provocaban. Recién en las últimas décadas se ha logrado captar este sinsentido. Vencer la inercia de ese mecanismo requería la acción rupturista de una

otredad: la emergencia de otros mundos, la emancipación de los pueblos, la ampliación de las miradas, la explosión comunicativa, el protagonismo de pluralidad de culturas, el cuestionamiento al universalismo eurocéntrico, la revisión crítica y deconstrucción de lo establecido y naturalizado. Todas estas realidades, instancias y sucesos fueron eficaces a la hora de señalar el reduccionismo y combatirlo a través de visiones superadoras.

¿Acaso alguien puede dudar acerca de lo "irracional" que resulta sostener hoy que la forma más específica y eminente de ejercicio de la racionalidad son el cálculo, la capacidad lógica y el procesamiento de datos? ¿No se consideran hoy como acciones racionales o productos de la razón tanto el diseño de un rascacielos como la creación de una escultura, una canción o un poema? ¿Acaso se encuentran por fuera del ejercicio racional el cultivo de una relación de amistad, la participación fervorosa en una liturgia religiosa, la fabricación de una mesa, la producción en una huerta, pilotear una nave o jugar un partido de fútbol? ¿Acaso son acciones irracionales?

Cualquier acción humana medianamente consciente y deliberada, que no sea producto exclusivo de la impulsividad, está imbuida y atravesada de diversas formas de ejercicio de la racionalidad, en algunas de sus múltiples dimensiones. Eso no implica que sean igualmente beneficiosas o útiles al desarrollo humano en toda circunstancia. Se podrán evaluar como incoherentes e ineficaces respecto del objetivo de lograr una realización humana satisfactoria, o como buenas o malas acciones respecto de consideraciones morales. Pero no necesariamente podrán ser calificadas de no racionales, irracionales o anti racionales.

Ha de tenerse en cuenta que el mal o el error también son productos de la racionalidad. Puede que, coloquialmente o de modo literario, se hable de lo irracional de tal o cual conducta y acontecimiento. Pero lo racional o irracional no consiste en la valoración positiva o negativa del resultado de una acción, sino en la consideración de la incidencia del ejercicio de la razón en la producción del hecho. Que esa incidencia sea difícil de determinar, describir y cuantificar no puede hacer olvidar que la razón no es una facultad del hombre que se utiliza exclusivamente para ciertas operaciones mentales, sino una condición humana omnipresente y activa en sus acciones conscientes y libres.

Este tipo de revisión de la cuestión de la racionalidad se manifiesta particularmente alrededor del desarrollo de la denominada "inteligencia artificial". Por supuesto, el concepto de inteligencia artificial es legítimamente aplicable a sistemas, objetos y dispositivos elaborados por el hombre, capaces de realizar operaciones complejas, procesar información, interactuar con el entorno, prever modificaciones, incorporar aprendizajes, resolver situaciones

emergentes, adaptarse por sí mismos ante cambios contextuales, elegir cursos de acción en relación con ciertas variables y otras competencias del estilo.

Sin embargo, esa inteligencia no agota las ricas dimensiones de la racionalidad, que implica otras capacidades, además de ese tipo de inteligencia operativa. Lo más determinante y propio de la racionalidad humana radica en la conciencia, la identidad personal, el núcleo del yo que se sabe sí mismo, el sujeto del pensamiento, los sentimientos, las emociones, la capacidad vincular. De esa raíz racional es que se alimentan y ejercen los diferentes tipos de inteligencia y operaciones humanas. La pregunta acerca de si la inteligencia artificial es realmente "inteligente" plantea, lógicamente, los alcances de aquello que se considera inteligencia. Y, tanto a nivel científico, tecnológico y académico, como en el mundo literario, cinematográfico, ficcional y artístico, se considera que la visión que define la inteligencia como capacidad de procesar información, proyectar y resolver problemas es insuficiente y limitada. De modo que, a fin de enriquecer esa "inteligencia", muchos investigan con la finalidad de recrear "artificialmente" incluso una serie de operaciones y expresiones que formarían parte del ejercicio de una racionalidad auténticamente humana.

En tal sentido, el desarrollo de la inteligencia artificial, al menos hasta esta etapa de su impresionante y, sin embargo, apenas incipiente desarrollo, es semejante a un aspecto aún muy acotado del mundo humano. Y, justamente, cuando se señalan limitaciones, se suele aludir a la diferencia que se manifiesta con las dimensiones de la racionalidad humana ligadas a la conciencia, la intuición, la creatividad, la comunicación, la afectividad, la interacción entre lo intelectivo, lo volitivo, lo valorativo, la empatía y el ejercicio de la libertad. De ahí que el ser humano puede valerse de herramientas elaboradas por él y aún delegar en artefactos y dispositivos muchas funciones que le competen ancestralmente, tal como ha venido haciendo desde la etapa cavernícola, sin temer ser superado o suplantado. Aunque esas inteligencias artificiales disponen de muchas capacidades superiores a las de una persona, por ejemplo, para el almacenamiento y procesamiento de información, carecen aún de los elementos determinantes y distintivos del ejercicio humano de la inteligencia.

La historia muestra con elocuencia que la incorporación de elementos tecnológicos a lo largo de los siglos y las culturas muchas veces provocaron incertidumbre por los cambios que propiciaban en áreas sensibles de la vida. Son conocidas las objeciones de Platón a la escritura, temeroso de que erosionara el ejercicio de la memoria y perjudicase las relaciones pedagógicas y el vínculo entre maestros y discípulos. La industrialización y la llegada de las máquinas en el proceso productivo también fueron temidas y resistidas por muchos en sus primeros pasos y, no hace tanto tiempo, el uso de las calculadoras creó problemas y sembró dudas respecto de la

enseñanza de las matemáticas en las escuelas. Todo cuanto se analice al respecto muestra que, ante la incorporación de nuevas herramientas y dispositivos, si bien se debilitaron ciertas habilidades y muchos saberes pasaron al olvido, han emergido habilidades desconocidas y se desarrollaron diferentes campos de conocimiento. Habrá oficios que dejarán de existir y nacerán nuevas actividades, se perderán algunas habilidades y se incentivarán otras, como ha venido ocurriendo desde que el hombre es hombre.

Ciertamente, hablar del desarrollo de una era digital no se refiere a la mención de nuevos instrumentos que el ser humano utiliza de manera distante y aséptica, sino de realidades que, de alguna forma, incorpora a su vida e inciden en su naturaleza más profunda. Lejos de limitarse a servir para brindar eficiencia a una acción puntual, operan sobre la persona y la comunidad, modifican visiones, lazos, vínculos, actividades. Reestructuran la vida común, moldean las mentalidades, reconfiguran la subjetividad y replantean objetivos. Esos "rasgos accidentales", aunque en el lenguaje clásico se consideran "contingentes" en comparación con "la esencia humana", son los que construyen y definen "sustancialmente" la existencia histórica, individual, particular y concreta del "ser-ahí".

¿Hay que temer?

La incorporación de novedades tan relevantes en la vida de los pueblos no es una novedad. Sin duda, comparado con otras épocas, lo propio de estos tiempos es el vértigo de cambio. Tal vez, lo verdaderamente nuevo sea lo abruptas y vertiginosas que son las exigencias de adaptación, ante elementos que se desarrollan y difunden con gran velocidad. Y no siempre la velocidad y la intensidad de la producción tecnológica respeta los tiempos que requiere la singular plasticidad de la especie humana. Si bien el ser humano dispone de una descomunal capacidad de adaptación, sus propias producciones constituyen un enorme desafío a ese rasgo distintivo.

La perspectiva histórica permite reconocer múltiples procesos de lucha, transformación y resistencia ante elementos o situaciones de gran incidencia para la vida individual y social. A veces, se avanza con ánimo optimista. Otras muchas, despiertan explosivos conflictos. No hay respuestas universales y homogéneas. No todos los pueblos, sectores sociales, grupos etarios o habitantes de diferentes escenarios encuentran los mismos beneficios o perjuicios en estos procesos. Pero el avance, incorporación y difusión de esas novedades es mucho más frecuente que sus abandonos o rechazos definitivos.

Probablemente, el peligro amenazante consista en confiarle a esos aparatos y dispositivos acciones humanas para las cuales no están capacitados. La toma de decisiones en ciertos campos o la orientación de la vida a futuro requieren habilidades que surgen de núcleos propios de lo

auténticamente humano, campos ausentes todavía en la inteligencia artificial, incapaz de empatía por una insalvable limitación ontológica. Sin embargo, lo peligroso para la vida humana no radica en si se trata de una inteligencia artificial o natural: el verdadero riesgo es caer en manos de una inteligencia parcial. Tanto si es natural como si es artificial, el ejercicio de la inteligencia, desligado de los atributos propios de una racionalidad integral, puede tornarse verdaderamente perjudicial. Ejemplos abundan, lamentablemente. La mayor parte de las grandes tragedias humanas fueron provocadas por inteligencias sesgadas, impermeables a la influencia de una racionalidad más amplia. Y esto vale para la vida individual, social y planetaria. La amenaza de la inteligencia artificial y el dominio de las máquinas son tópicos ideales para la ciencia ficción y material que se presta a miniseries que gozarían de incontables audiencias. Sin embargo, el mayor peligro para el ser humano, probablemente, sigue siendo el propio ser humano. Especialmente, cuando desarrolla la inteligencia desgajada del resto de su racionalidad que, como ha explicitado desde antiguo Aristóteles, incluye la dimensión social de la persona, el lenguaje, la capacidad comunicativa y la conciencia moral.

El mundo vincular, la afectividad, los sentimientos, las emociones, la empatía, los valores, la responsabilidad, el dolor, la tristeza y la alegría son dimensiones de lo humano entretejidas por la capacidad racional. Identificar la inteligencia artificial con la humana manifiesta una concepción limitada de lo humano. No hay identificación, sino semejanza, al igual que respecto de acciones de la robótica o en dispositivos que reemplazan al humano para determinadas operaciones. Lo específicamente humano radica en la subjetividad y conciencia de sí: la inteligencia no ha de considerarse exclusivamente a partir de la sofisticación de acciones o la complejidad de operaciones que se realizan, sino de la fuente, pertenencia y responsabilidad de las acciones respecto del sujeto de quien proceden.

Como se ha podido ver, hay mucho aún por decir acerca de expresiones antropológicas tan antiguas como el emblemático enunciado “animal racional”. En filosofía es más importante la profundidad que la originalidad. Y, en general, la “novedad” suele perder ese carácter cuando se descubre, estudiando un poco la historia, que mucho de lo que aparece como inédito resulta ser una nueva forma de emerger o plantear algo antiquísimo, retomado a partir de nuevas perspectivas e interrogantes. El ejercicio de profundización conceptual recurre a relecturas y reflexiones sobre problemáticas desarrolladas a lo largo de siglos. La originalidad la aportan los tiempos, los contextos, los escenarios y las perspectivas. En esa línea, el análisis de la dimensión racional del hombre, rasgo distintivo, diferencia específica, nota esencial de su ser y materia de reflexión desde los inicios de la filosofía, se actualiza en un mundo aparentemente

muy inteligente y pletórico de conocimientos, a la vez que extrañamente superficial e patéticamente ignorante sobre cuestiones que realmente importan.

La racionalidad contemporánea precisa mayor interacción con el corazón. Esta constatación salta a la vista al realizar un paneo sobre buena parte del paisaje humano actual y algunas de sus problemáticas más acuciantes. Se trata de una necesidad que se manifiesta especialmente ante la emergencia de la inteligencia artificial y la inevitable comparación con la auténticamente humana: allí se hacen evidentes los rasgos específicos de la racionalidad del hombre empapada de sensibilidad, orientada por la conciencia y potenciada por el amor.

5. Libertad

La libertad ocupa un sitio importantísimo entre los núcleos centrales de reflexión antropológica. Ya se ha resaltado su relevancia, pero conviene analizar más detalladamente en qué consiste, qué implica, qué funciones cumple y cuáles son sus características, alcances y limitaciones.

En las tradiciones antiguas y las mitologías que cimientan la identidad cultural de los pueblos, suelen encontrarse enseñanzas, episodios y explicaciones en que se alude a la libertad, a la fatalidad del destino, al conflicto entre la acción humana y la autoridad divina, a la esclavitud y liberación épica del pueblo, etc. Los relatos bíblicos son una fuente de gran riqueza al respecto, al igual que los textos del antiguo mundo griego: tanto la mitología como los poemas homéricos, las tragedias y la propia filosofía. Se trata de un aspecto de la existencia humana de relevancia crucial. La concepción que se tenga de la libertad es clave para una cultura porque es clave en su visión antropológica.

A lo largo del trayecto histórico realizado en páginas precedentes, se ha podido constatar que la tradición filosófica occidental ha vinculado conocimiento y ejercicio de la libertad, lo cual incluye su contrario: la ignorancia favorece la esclavitud, la dependencia, el sometimiento. En palabras de Kant, “atreverse a saber” es fundamental para “salir de la infancia”. No se trata de algo exclusivamente aportado por el pensamiento procedente del mundo griego y romano, ya que la tradición judeocristiana también desarrolla insistentemente la relación entre saber y libertad. Este vínculo se manifiesta en numerosos pasajes bíblicos, aunque ninguno lo expresa con la potencia presente en palabras del propio Jesús: “la verdad los hará libres”.

Hoy la libertad se encuentra en el centro de la escena. Pero esto no se manifiesta exclusivamente al analizar elaboraciones filosóficas, pensamiento científico o configuraciones políticas, sino que emerge de la reflexión acerca de la antropología subyacente en la forma en

que una población considera y ejerce la libertad. Abundan quienes afirman que el destino del ser humano se encuentra prefijado, otros sostienen que el trayecto de cada persona responde absolutamente al azar y la suerte, muchos creen que sus vidas dependen de la voluntad de la divinidad, otros suponen que los astros determinan la existencia humana y no faltan, por supuesto, quienes aseveran que la vida de cada quien es producto de sus propias decisiones. Como resulta evidente, la existencia, alcance y límites de la voluntad libre de las personas es algo fundamental en la concepción que se tenga de la vida humana y en la forma que se procure transitarla o realizarla. Por eso, enfocar la mirada sobre el concepto de libertad es una tarea insustituible de la reflexión filosófica sobre el ser humano.

Muchas veces se alude a la libertad como "posibilidad de elección". Ciertamente, la libertad implica la capacidad de elección, el libre arbitrio, pero no se reduce a él. Libertad parece ser algo más que el "mero poder elegir". Puesto delante de un fardo de alfalfa y otro de paja, un burro "elige" cuál comer primero. ¿Alguien dirá que es libre? Libertad no es mera posibilidad de optar. Es la capacidad de ser dueño y gestor de los propios actos. Implica no encontrarse compelido o coaccionado, una condición necesaria del obrar libre, pero no suficiente. La libertad es una propiedad de la voluntad, cuyo ejercicio incluye discernimiento, orientación, decisión, ejecución y responsabilidad sobre esas acciones. De modo análogo, este concepto también resulta válido para referirse a grupos, comunidades o pueblos.

Una buena forma de profundizar en el concepto de libertad es evitar los extremos. Negar por completo la libertad no parece viable. Si se considera que el ser humano no es libre, se estaría afirmando que sus acciones no son producto de su voluntad, deliberación y elección, sino fruto de otros agentes, factores o mecanismos que la persona no maneja por sí misma. Sus actos no serían propiamente "suyos". Pero la experiencia humana general y la de cada uno en particular difícilmente avalarían esa postura.

Por otro lado, afirmar una libertad absoluta es igualmente imposible, la observación de la realidad también desmiente esa opción ya que implicaría sostener que las personas disponen de capacidad permanente para ejercer sus acciones de modo totalmente libre, sin interferencias de ninguna especie y con plena deliberación. Pero la experiencia muestra que la libertad se ejerce sobre realidades dadas, contextos que no se dominan y circunstancias que no suelen elegirse. Las acciones humanas están atravesadas por múltiples factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, culturales, familiares. Para empezar, haber nacido no es objeto de libre albedrío.

Quedan fuera, por tanto, ambos extremos: el ser humano no es absolutamente autónomo y omnipotente, pero tampoco es un producto totalmente impotente y determinado por sus

contextos. Estas posturas radicalizadas carecen de suficiente fundamento argumentativo y empírico.

La libertad absoluta es imposible porque los actos humanos nunca se producen en un vacío, se realizan en medio de un entretejido de situaciones, realidades y variables. Sin embargo, eso no implica necesariamente la inexistencia de libertad alguna. En este punto, conviene distinguir entre factores condicionantes y determinantes. La vida humana, individual y social, se desarrolla atravesada por la incidencia de múltiples elementos. Se podría hablar de factores "condicionantes" cuando ejercen influencia, pero no anulan el ejercicio de algún grado de libre albedrío. En cambio, habría que hablar de factores "determinantes" para aludir a elementos que inciden de tal modo que impiden el ejercicio de la libertad. No es lo mismo sostener que se actúa condicionado, que decir que las acciones se encuentran determinadas. Afirmar que vivimos sumergidos por "factores determinantes" equivale a sostener que la persona no es dueña de los actos que realiza, porque su obrar no depende de ella, sino que es producto de otras instancias.

Un buen ejemplo podría ser imaginar una travesía en velero, surcando lentamente aguas en calma, padeciendo borrascas, aprovechando vientos favorables, luchando contra vientos contrarios y dirigiéndose a su puerto de destino con "determinación". Sin duda, la embarcación se encuentra "condicionado" por múltiples factores, algunos favorables y otros verdaderos obstáculos. Su marcha no necesariamente será apacible, recta, sin interferencias. Sin embargo, su trayecto no es una navegación a la deriva, su rumbo no está "determinado" por fuerzas o circunstancias externas, sino por el timonel que dirige el velero al destino elegido. Sin duda, puede que algunos factores se pasen del nivel de condicionantes y lleguen a ser determinantes, impidiendo llegar al puerto deseado u obligando a un cambio de rumbo, lo cual también implica una nueva decisión libre, dadas las circunstancias.

Es de capital importancia considerar que el ser humano dispone de capacidad para ejercer su libertad, al menos en algún grado, acorde a múltiples circunstancias. Atribuir la totalidad de la producción de las acciones humanas exclusivamente al contexto, al sistema, a las estructuras o a los factores externos o a voluntades y poderes ajenos deshumaniza la consideración de la persona. Para evitar miradas reduccionistas o una minusvaloración del sujeto se debe afirmar la existencia de la libertad como una capacidad intrínseca de la voluntad humana. Se ha dicho que es propio del hombre no estar determinado, su ser abierto, su poder ir más allá y no permanecer encerrado por la naturaleza. Esa capacidad de ampliar mundos y de superar límites manifiesta "el ser en potencia" de la persona humana y su libertad.

Por eso, una forma apropiada y operativa para describir el concepto de libertad es afirmar que consiste en "capacidad de autodeterminación". Significa que las acciones son producidas por la persona. Por supuesto, en medio de múltiples condicionamientos que hacen que el grado de libertad sea muy variable. Esa variabilidad se establece respecto de las posibilidades reales de ejercicio de la libertad que tienen las personas en relación con sus entornos, salud, contextos políticos, educación, medios económicos, vínculos, etc. Y no sólo se refiere a diferentes grados de posibilidad de ejercicio de la libertad por parte de las diversas personas, sino que, aun tratándose del mismo sujeto, no siempre es idéntico el grado de posibilidad de ejercicio de libertad que cada uno tiene respecto de diferentes acciones, momentos, personas y situaciones.

La filósofa eslovena Renata Salecl ha realizado un análisis muy profundo de aquello que denomina "la tiranía de la elección" en la sociedad actual, describiendo y explicando los vínculos entre libertad, responsabilidad, angustia y el rol de la mirada de otros. Las relaciones entre "libertad" y "obligación" siempre han sido complejas. Y, en la actualidad, adquieren rasgos muy sutiles, dado que, en amplios sectores del mundo contemporáneo, sobrevuela como mandato la "obligación de ser libres".

La libertad es una condición "esencial" del ser humano derivada de su capacidad racional, pero su realización y ejercicio son una construcción, una conquista permanente y dinámica que adquiere rasgos específicos en diferentes momentos, situaciones y escenarios. El ejercicio de la libertad requiere establecer los propios rumbos realizando un adecuado discernimiento de posibilidades y limitaciones, circunstancias, ritmos y obstáculos.

Todo esto se aplica, análogamente, a sujetos colectivos: sociedades, comunidades, grupos. En los países, la valoración de la libertad resulta tan relevante que los símbolos, héroes y fechas patrias suelen asociarse con su independencia, gestas épicas y luchas por la emancipación. La libertad es constitutiva del ser e identidad de estados y naciones. Y no siempre la independencia proclamada en celebraciones y manuales escolares es coincidente con el grado de soberanía que esos pueblos pueden ejercer sobre sus destinos. Por supuesto, el mundo es un entretejido asimétrico de interdependencias en que los estados, comunidades y naciones intentan desarrollarse en medio de condicionamientos y determinaciones. Algunas proclamas de "soberanía", "emancipación" y "liberación" parecen ignorar que los vínculos e interdependencia entre los pueblos son imprescindibles y beneficiosos. En tal sentido, no es posible ni deseable una "autonomía absoluta". Cada pueblo ha de luchar por conseguir el mayor ejercicio posible de autodeterminación y soberanía en el marco de la interdependencia mundial, en una relación mutuamente solidaria y evitando ser sometido por otros estados, poderes o

intereses. Y los organismos internacionales debieran ejercer su acción en tal sentido, promoviendo la integración cooperativa y garantizando vínculos equitativos y solidarios.

Hablar de autodeterminación implica afirmar que el ser humano, tanto a nivel individual como colectivo, en distintos contextos condicionantes, es dueño de sus acciones y de su vida. Y, por tanto, es responsable de sus actos voluntarios. Los condicionamientos que inciden sobre el ejercicio de la autodeterminación son múltiples, dinámicos y complejos, pero no anulan la posibilidad de obrar con algún grado de voluntad propia y libre. Así es como, incluso en los sistemas jurídicos, las sociedades suelen analizar las acciones y el grado de responsabilidad de los imputados: si se trata de acciones culposas, dolosas, alevosas o, incluso, inimputables, según circunstancias y factores que operan sobre el ejercicio de la voluntad. Libertad y responsabilidad son indisociables. Por eso, la libertad es una realidad fundante de la moralidad del ser humano. Si se elimina de la antropología filosófica el capítulo de la libertad, por declararla inexistente o ilusoria, instantáneamente la ética desaparece de la filosofía, ya que es la disciplina filosófica que reflexiona sobre la moralidad humana. Y, como paso siguiente, la filosofía política se evaporaría para dar lugar a una ciencia de descripción y análisis de variables productoras de conductas sociales mecánicamente pautadas. Algo semejante a la etología que se dedica al estudio del comportamiento animal. Dicho sea de paso, en las últimas décadas ha cobrado relevancia la "socioetología", orientada al comportamiento humano: un desarrollo científico muy promovido por estar ligado al marketing de la política y el consumo.

La libertad es inherente a la condición humana y, en tanto tal, propia de toda persona. En un sentido abstracto, todos "nacemos igualmente libres". Pero las condiciones de ejercicio de la libertad no son las mismas para todos. Hay quienes nacen en contextos más aptos para ejercer la libertad y hay quienes nacen en medio de factores o carencias que obstaculizan la libertad. Lamentablemente, grandes porciones de la población mundial viven en condiciones tales que el ejercicio de la libertad resulta muy limitado. En tal sentido, si bien todos los hombres nacen con el atributo "natural" de la libertad, su ejercicio implica una conquista permanente por parte de toda persona y una lucha incesante en la historia de los pueblos. Allí se emparentan necesariamente la antropología y la política, como puede verificarse tanto en Platón como en Aristóteles, en San Agustín y Santo Tomás de Aquino, en Locke, Hobbes y Kant, entre tantos otros.

Durante el siglo XX se asistió a debates en torno a la real capacidad de libertad en el ser humano. Corrientes teóricas como el estructuralismo, por ejemplo, aportaron enormemente al conocimiento de los fenómenos humanos, mostrando la incidencia de instancias situadas más allá de la individualidad personal. Pero el énfasis que se otorgue a las estructuras de todo tipo

(políticas, sociales, vinculares, históricas, culturales, lingüísticas, psicológicas, biológicas, etc.) puede acabar con la noción de libertad. El ser humano resultaría "determinado" y "producido" por diversas estructuras y factores que lo construyen. Muchos autores que elaboraron esos andamiajes teóricos lo hicieron en relación a contextos de hace más de medio siglo y, probablemente, hoy reafirmarían sus planteos en vista de los escenarios actuales, en que la libertad puede verse amenazada por múltiples instancias de poder. Si bien algunas producciones literarias y cinematográficas anticiparon mundos futuros en que los seres humanos padecerían un control coercitivo omnímodo a través de dispositivos tecnológicos, algunas concreciones llegaron antes de lo pensado. A su vez, el poder panóptico se acrecienta aceleradamente sobre porciones cada vez mayores de la humanidad y sobre dimensiones cada vez más íntimas de las personas. En tal sentido, esas teorías se actualizan ante los riesgos de mecanismos coactivos, dispositivos represivos autoritarios o el despliegue de sistemas de monitoreo de la población para su dominio y manipulación, tanto a nivel gubernamental como por parte de sectores mercantiles, pseudocientíficos, ideológicos o de otros intereses.

Por otro lado, en pleno desarrollo del pesimismo de las guerras, el existencialismo exaltó el poder del sujeto y su capacidad de obrar libremente, aún en el marco de acontecimientos y circunstancias de enorme incidencia en la vida de las personas y los pueblos. Libertad, responsabilidad, conciencia de sí y proyecto son, para esa corriente filosófica, elementos nucleares de una existencia "auténtica". En Sartre, por ejemplo, la autonomía personal pretendida es tan incondicionada que llega a cuestionar el encorsetamiento que implicaría, incluso, la noción de esencia, porque sería una suerte de horizonte de realización prefijado a priori. En ese camino, Sartre precisa también suprimir la noción de Dios, ya que su acto creador implicaría una suerte de diseño y proyecto al que la libertad humana se encontraría atada ontológica y éticamente, dando por sentado que el principio "el obrar sigue al ser" es una consecuencia ineludible de toda esencia originada en un acto creador: "si el ser humano es tal cosa, entonces debe actuar de tal manera", estaría determinado por la propia esencia, no sería libre. No hay que olvidar que Sartre, como otros autores de la corriente existencialista, padecieron el nazismo, el horror y un grado de totalitarismo que, presumiblemente, debería haber fundado teorías favorables al poder de las estructuras y los contextos determinantes por sobre la capacidad de la libertad humana. Y, sin embargo, en medio de esos contextos tan radicalizados, Sartre proclama el poder del sujeto y su libertad. Asimismo, Viktor Frankl fundó la logoterapia y la "búsqueda de sentido" a partir de su experiencia extrema en un campo de concentración.

Este debate se encuentra en la base de muchas praxis del siglo XX, orientadas a lograr un mundo mejor: algunas enfocadas fundamentalmente en el cambio de estructuras, para obtener relaciones humanas justas, y otras acentuando el cambio en las personas, a fin de transformar la sociedad desde nuevas subjetividades. Por supuesto, no son visiones excluyentes, salvo que se radicalicen, como ha ocurrido reiteradamente. Ambas concepciones contienen elementos verdaderos que no pueden ser descartados sino integrados, ya que son aspectos complementarios de la existencia humana.

¿Cómo trazar un sendero integrador? A través de la distinción ya aludida entre "condicionamientos" y "determinaciones". La libertad es la capacidad de actuar por propia voluntad, pero no se actúa sobre una "nada existencial", sino a partir de una existencia real, concreta e histórica que es resultante de múltiples elementos. La diferencia de enfoques radica en el grado / medida que se atribuya a la acción de los diversos factores que inciden sobre las personas y sociedades. Libertad "condicionada" no es sinónimo de "determinada", la diferencia es sideral. Y de esta capacidad de reconocer la interacción entre sujeto y contextos depende la visión de hombre que se tenga, los proyectos de tipo social que se diseñen y las estructuras políticas que se establezcan.

Sectores de posiciones conservadoras, por ejemplo, parecen desconocer la incidencia de múltiples factores sobre el ejercicio del libre albedrío. Así, interpretan las acciones como si fueran exclusivamente fruto de la voluntad del sujeto, producidas en una burbuja incontaminada. Ignoran que están proyectando sobre el resto de la humanidad los contextos y condiciones de privilegio que ellos mismos disfrutan y en los cuales desenvuelven sus vidas. Bajo esos parámetros, se juzga sin piedad ni atenuantes y se enfrentan complejas problemáticas sociales con una suerte de simplismo tan ingenuo como ineficaz. Se piensa que todo está regido por una racionalidad transparente, accesible a cualquiera: por lo tanto, alcanza con "querer" y poner "voluntad" para "hacer bien las cosas". No se les cruza por la cabeza la necesidad de producir cambios en los contextos y estructuras, en las cuales se construyen las subjetividades que producen las acciones que luego reprueban.

Por otro lado, se observan interpretaciones de la realidad que, con pretensiones genuinamente progresistas, atribuyen exclusiva o fundamentalmente al sistema, a los contextos, a circunstancias y a las estructuras la responsabilidad sobre acciones consideradas negativas para la comunidad. En el afán de proteger a los menos favorecidos para ejercer su libertad y a fin de garantizar sus derechos y combatir estigmatizaciones, suele magnificarse la condición de víctima y una exoneración de responsabilidad que resulta contraproducente, porque minimiza la capacidad de las personas y su poder de transformación. Ese tipo de visiones puede estar

implicando cierta descalificación hacia los propios sujetos que se intenta reivindicar, al diluir algún grado de capacidad para la gestión propia de sus acciones a causa de la incidencia de entornos desfavorables. Considerar que el ejercicio de la libertad se encuentra profundamente ligado a factores condicionantes no es lo mismo que sostener que los comportamientos son causados o producidos por instancias totalmente ajenas a la voluntad del individuo y los grupos. La distorsión provocada por este sesgo interpretativo arrastra dificultades insolubles para el abordaje exitoso de graves problemáticas sociales.

Unos por optimismo y otros por pesimismo, parten de una lectura reduccionista de la incidencia de contextos, estructuras y circunstancias sobre la autonomía de las personas. O se magnifica el poder de la libertad o se la mutila. Ambas posturas, paradójicamente, coinciden en entorpecer su desarrollo. Es tiempo de superar exclusiones reduccionistas.

La experiencia universal de la pandemia ha sido una instancia condicionante de gran relevancia. Su impacto sobre la libertad ha sido abrupto, enorme, radical, prolongado, insospechado, extenso. Y profundo. Las limitaciones al ejercicio del libre albedrío no han sido exclusivamente obra de gobiernos, normas de salud o instituciones. Las limitaciones más severas las impuso la propia enfermedad a través de su tropilla desenfrenada de corceles apocalípticos: amenaza omnipresente, temor angustiante, sensación de vulnerabilidad, lejanía de seres queridos, incertidumbre inconmovible, desierto de rutinas, erosión de seguridades, desorientación ante una nueva vivencia de espacios y tiempos.

Sin duda, la trágica pandemia vivida no es un evento deseable ni puede evaluarse como positivo porque se ha podido tomar conciencia de X, hemos aprendido R y se ha experimentado a fondo Z. Hecha esta aclaración, sin duda semejante desestructuración existencial a nivel global ha dejado huellas profundas de gran implicancia antropológica, diferentes según las diversas culturas, regiones, edades, subjetividades, etc. Ya han pasado algunos años, pero aún es demasiado pronto para evaluar acabadamente su impacto y algunos de sus efectos y consecuencias. Pero en referencia a la libertad, la pandemia operó como un condicionamiento extremadamente severo y, en muchos casos, ocasiones y situaciones, incluso ha resultado determinante. La enfermedad impuso un cambio de escenario que desnaturalizó prácticas, esmeriló hábitos, cuestionó convicciones, reformuló preguntas, sacudió vínculos, reposicionó personas y hogares, transformó el ámbito político, el mundo laboral y los planes educativos.

Al sacudirse el planeta de modo tan profundo, extendido y prolongado, la libertad padeció las nuevas limitaciones impuestas por una legión de factores inéditos, pero también experimentó la evaporación de uno de los condicionamientos más pertinaces y poderosos que suele limitar silenciosamente el ejercicio de la libertad humana: la inercia. La aparición de un

vacío desconocido y el empantanamiento del automatismo de la existencia obligaron a una re–creación que apenas ha comenzado.

6. Sexos y géneros

Pocos desarrollos conceptuales de explosiva actualidad manifiestan de modo tan patente la recurrencia de problemáticas ancestrales como las "cuestiones de género". La vigencia contemporánea de la temática no significa que se trate de algo nuevo en la vida de los pueblos, ya que las preguntas alrededor del origen de las diferencias sexuales y las relaciones entre géneros se encuentran en las tradiciones más antiguas.

Mircea Eliade, autor de renombre en fenomenología e historia de las religiones, sostiene que el análisis de mitologías de pueblos muy diferentes y distantes tanto temporal como geográficamente, permite observar con frecuencia algún tipo de alusión o desarrollo que explique la diferencia y relación entre la mujer y el varón. Hay, incluso, numerosos ejemplos en los cuales la diferencia de sexos y la coexistencia de los contrarios se encuentra fundada en la propia androginia divina. No se trata simplemente del varón o la mujer, sino de lo femenino (tierra, fertilidad, madre, fecundidad, agricultura) y lo masculino (cielo, potencia, padre, semilla, caza). La bisexualidad de los dioses supremos es algo presente en varias religiones antiguas. Suele significar que la divinidad se dio a sí misma la existencia, es un ser completo, se basta a sí mismo, no carece de atributo alguno y es origen de los rasgos que especifican los sexos. Asimismo, en muchas mitologías, el ser humano primordial es andrógino. De esas tradiciones antiguas ha bebido también la filosofía, como se observa en la enseñanza del propio Platón. Esa bisexualidad originaria ha sido una forma extendida entre los antiguos de explicar la atracción y la complementación de los sexos. Incluso, muchas culturas actualizaban ese comienzo ancestral por medio de rituales y ceremonias en que mujeres y varones intercambiaban vestiduras, como una forma de anular diferencias y reencontrarse con la totalidad y unidad primordial. La utilización de vestimentas propias del otro sexo no es un invento de tiempos cercanos, sino que se ha desarrollado en diferentes culturas como parte de celebraciones, ritos o danzas cargadas de simbolismo.

Los relatos bíblicos no son la excepción, tal como se ha podido observar en el recorrido histórico presente en páginas precedentes. Los textos sagrados dedican un buen espacio al origen común, las semejanzas y las diferencias entre varón y mujer. Productos del acto creador, se resalta la igualdad, se sostiene la común dignidad y se destaca la alegre comunión entre los dos sexos. Lo más saliente es el énfasis con que se afirma que la imagen y semejanza divina no

se concreta en cada uno por separado, sino en ambos juntos. Sin embargo, a raíz del pecado se acentúan las diferencias, rivalidades y conflictos entre el varón y la mujer. Esto se manifiesta de manera elocuente en la vergüenza que experimentan al descubrir su desnudez. Esa reacción simboliza la ruptura de la armonía edénica.

Sin embargo, si bien los relatos del origen del universo y del ser humano afirman la igualdad entre mujer y varón, la tradición del pueblo de Israel a lo largo del Antiguo Testamente acentúa una visión patriarcal y consolida un orden social en que se cumple la sentencia divina al expulsarlos del Paraíso: el varón dominará a la mujer. El pecado distorsionó la creación y quebró la unidad y complementación amistosa original. Las tradiciones que proceden de la fe de Abraham, el judaísmo, el cristianismo y el Islam, desarrollaron prácticas de predominio masculino tanto para la vida religiosa como para la vida social.

A lo largo de la historia se ha podido observar que la mayor parte de las culturas se han constituido de un modo patriarcal. Si bien se han conocido grupos humanos relativamente igualitarios y sociedades matriarcales, han sido una clara minoría. En la mayor parte del mundo, la asimetría de poder en la vida social en beneficio del varón ha sido una constante. Recién en los últimos siglos, se desarrollaron luchas por la liberación femenina y una expansión del rol social de las mujeres, principalmente a partir de la cultura occidental que, a pesar de anidar múltiples aspectos hoy muy cuestionados, ha sido impulsora de los derechos humanos, la igualdad de la mujer y las acciones en pos del respeto a minorías de distinta índole.

En la actualidad, en continuidad con la lucha por la emancipación y el creciente protagonismo femenino en la sociedad, asistimos a la emergencia abrupta y militante de diversas identidades de género alimentadas por una nueva mentalidad en la visión y vivencia de la sexualidad. Las luchas, reclamos y objetivos no se limitan al campo sexual, sino que extienden su acción e intentan transformar la vida humana en muchos ámbitos cruciales de la sociabilidad. Se trata de una crítica global a un modelo patriarcal hegemónico, que estructura jerárquicamente los ámbitos domésticos, institucionales, laborales y políticos.

No se pretende aquí desarrollar el itinerario del movimiento que se extiende por todos los continentes en la era global de las comunicaciones y el universo digital. En ruptura con tradiciones largamente transmitidas y retransmitidas, una gran cantidad de personas, mayoritariamente adolescentes y jóvenes, pero también de otras franjas etarias, elaboran y transmiten nuevas ideas y prácticas en el ámbito de la sexualidad que se amplían, lógicamente, a dimensiones identitarias de importancia.

¿Cómo interpretar este fenómeno en el marco de la reflexión antropológica?

Habría muchas líneas de análisis. Una muy útil y sugerente es la que inserta este movimiento de ideas y prácticas en el análisis de las relaciones entre naturaleza y cultura. Se trata de uno de los tópicos centrales: aquello que Kant distinguió como "antropología fisiológica" (lo dado al hombre, su dotación natural) y "antropología pragmática" (lo que el ser humano ha hecho de sí mismo).

Lo primero que hay que tener en cuenta es que naturaleza y cultura no son realidades separables. En el ser humano, lo natural es lo cultural. Su diferencia específica, su nota constitutiva y distintiva respecto del resto del mundo animal, radica en la racionalidad, que lo habilita para desarrollar cultura, algo inescindible de su ser social. Por tanto, es perfectamente "natural" que el ser humano sea "cultural". Y, si algo tiene de original en el universo, es la capacidad de autonomía que el hombre alcanza respecto de la "naturaleza", ya que no queda "encerrado" o "determinado" por el hábitat o su dotación orgánica, sino que lo "dado" es punto de partida de su acción y no un molde o corset que lo limita.

Respecto de las cuestiones de género, hoy tan vigentes, lo natural, fisiológicamente hablando, es nacer con cierto aparato orgánico genital. El mundo médico y las ciencias biológicas no "asignan el sexo" a nadie, sino que describen y enuncian el tipo de aparato genital con que nace cada ser humano. Es algo perfectamente perceptible y objetivo. Si más adelante esa persona o sus progenitores deciden cambiar esa dotación orgánica inicial, en esta época podrán hacerlo, merced a las posibilidades tecnológicas antes impensadas. Buena parte de las discusiones que se desarrollan alrededor de estos tópicos se originan porque, desde hace un tiempo, se dispone de capacidad para intervenir en cambios de órganos genitales y se incide sobre la sexualidad a futuro en la selección de embriones. Incluso, no sería descabellado pensar que, más adelante, tal vez sea común intervenir intrauterinamente para determinar el aparato genital de los próximos nacimientos.

¿Es eso "antinatural"?

Si se respondiese que sí, se estaría considerando "antinatural" también a un cúmulo impresionante de hechos, actividades, prácticas, instituciones y dispositivos que el ser humano ha ido realizando e incorporando a su existencia a lo largo de siglos y a lo ancho de los continentes. Desde el punto de vista filosófico, para estas cuestiones rige el mismo criterio que se aplica para hablar de transfusiones, miembros ortopédicos, mutilaciones, trasplantes y muchas intervenciones por las cuales se modifican anatomías o se mejoran o reparan las diversas funciones corporales. En las diferentes situaciones y casos, se podrá analizar si resulta conveniente, saludable, éticamente correcto, etc. Pero para el ser humano es "natural" modificar lo "natural". El hombre desarrolla lo cultural naturalmente, sobre la base de lo natural y no

necesariamente "contra" lo natural. Y una clave de interpretación consiste en no considerar que lo natural es "intocable", "inamovible" o "inmutable". La reflexión filosófica no promueve el "fijismo". Más bien, ese tipo de posturas suele ser alimentada por algunas interpretaciones religiosas poco sofisticadas desde el punto de vista de su desarrollo conceptual, muchas veces atadas a una interpretación literal de las fuentes de la fe.

Al respecto, la teología emanada de los relatos bíblicos del Génesis afirma que Dios encomendó al hombre el dominio y cuidado de su creación. Incluso, le otorgó potestad para nombrar las cosas y para servirse del mundo haciendo un uso responsable de la naturaleza. Es decir, para la fe judeocristiana, la creatura humana no se relaciona con lo natural desde el respeto sacro, de una distancia que fomente una actitud de intangibilidad. Por el contrario, el ser humano estaría llamado a colaborar en la obra creadora, a intervenir ejerciendo la imagen y semejanza divina que late en sus profundidades y a desarrollar su propia naturaleza, que lo impulsa a la transformación de sí mismo y de todo aquello que lo rodea.

Es en ese sentido que, como se ha dicho, uno de los rasgos salientes de la especie humana es la progresiva autonomía que cobra respecto de "lo natural". Esto se torna muy visible al analizar el trayecto humano en relación con el hábitat. El hombre no se encuentra determinado ni atrapado por la naturaleza. Crea su propia morada, construye su mundo. Y esto no se limita exclusivamente a su caverna, choza, aldea, ciudad y mundo, sino que se proyecta en todos los ámbitos y en la amplitud de su presencia en desiertos, montes y mares y, asimismo, en su creciente expansión planetaria.

Por eso, es fundamental interpretar la importancia de la interacción dinámica y permanente entre naturaleza y cultura, clave para entender los cambios en la existencia humana. Algunos podrán ser evaluados favorablemente, otros pueden ser considerados de manera negativa. En cada caso, habrá que analizar respecto de qué, ya que no es sencillo fundamentar por qué se considera algo como "positivo" o "negativo": si es respecto de la salud o por consideraciones morales, sociales, económicas, etc. Es importante tener en cuenta que no todo cambio resulta necesariamente favorable y que contar con determinada capacidad técnica no conlleva el mandato de tener que utilizarla simplemente porque el recurso se encuentra disponible.

En el análisis de las fascinantes y complejas interacciones entre naturaleza y cultura es importante considerar que ambas se modifican recíprocamente. En el tema que nos convoca, la naturaleza provee órganos diferentes a los dos sexos. Respecto de la función reproductiva, se trata de caracteres complementarios. Esa dotación natural incide sobre la cultura, ya que la gestación es todavía un rol indelegable por parte de la mujer. Sin embargo, eso no implica que "naturalmente" la mujer deba estar ligada exclusivamente a tareas domésticas y de crianza,

tampoco que el varón no deba ejercer funciones en esa área. Y, por supuesto, esa condición biológica y natural respecto de lo reproductivo no habilita la supremacía del varón en la vida social, el orden político y la retribución económica.

Por otra parte, se debe considerar que lo sexual excede a los órganos genitales y la función reproductiva. La masculinidad y la feminidad no se agotan allí, sino que se extienden a la totalidad del organismo y la persona. El sistema hormonal y los caracteres sexuados impregnan la fisiología y todas las funciones orgánicas, de modo que en esto no se puede caer en reduccionismos simplistas. Varón y mujer implica mucho más que semen y óvulos, es una condición omnipresente. Esto, indudablemente, implica diferencias y complementariedades que, lógicamente, se han de manifestar en la vida social y cultural.

La cultura, a su vez, opera de manera activa sobre la naturaleza. Por ejemplo, las costumbres alimenticias de una comunidad tienen incidencia sobre la herencia genética, la trasformación del hábitat o la vida urbana tiene consecuencias sobre el funcionamiento fisiológico, el progreso tecnológico modifica genotipos y fenotipos, la medicina incide sobre el desarrollo de lo biológico, etc.

La cultura "naturaliza" comportamientos, hábitos, instituciones, formas de ver y hacer, como se puede observar al comparar diferente tipo de sociedades. En una gran cantidad de civilizaciones, se estructuraron las sociedades sobre la base de la condición de género, las tareas han estado ligadas durante siglos a la dotación genital, bajo la convicción de que se trata de algo dictado por "la naturaleza". La asignación de funciones fue realizada según "el orden natural", siendo que desde lo biológico hay muy poca asignación de algunos roles específicos, razón del todo insuficiente para fundamentar la predominancia masculina en todas las áreas.

Las cuestiones de género, que hoy ocupan un lugar tan relevante en la sociedad, se enriquecen conceptualmente en gran medida al ser enmarcadas en las relaciones entre naturaleza y cultura. De manera que, por una parte, se puede hablar apropiadamente de la sexualidad a nivel biológico u orgánico y, por otro lado, de orientaciones preferentes para la identificación social, la pertenencia grupal y el ejercicio de la sexualidad, que podrá involucrar o no acciones respecto al mantenimiento, modificación o cambio de los órganos genitales.

Se trata de una manifestación muy visible de la acción dinámica de lo cultural en relación con lo natural, de un capítulo saliente de la creciente autonomía que el ser humano establece respecto de la naturaleza, del ejercicio de su capacidad de transformación y libre albedrío respecto de su propio cuerpo, acorde a la forma en que siente o piensa cada quien.

Además de enfocar la cuestión desde las relaciones entre la dimensión natural y la cultural del ser humano, hay otro enfoque a partir del cual analizar la explosiva vigencia de las cuestiones de género: los "giros lingüístico, pragmático y hermenéutico".

Respecto del "giro lingüístico": se trata de un viraje que no consiste exclusivamente en el desarrollo de una teoría filosófica acerca del lenguaje, sino de una concepción integral según la cual el lenguaje no expresa y/o representa y/o comunica el mundo real y/o el mundo subjetivo, sino que los constituye. Las palabras dejan de considerarse una mediación eficaz en orden a vincularse con lo real, para pasar a ser la auténtica realidad accesible al ser humano. El "giro lingüístico" establece una toma de conciencia acerca de la realidad del lenguaje en sí mismo y su rol en la configuración del mundo, liberándose de la visión que lo situaba como un mero medio e instrumento de representación y comunicación. De esta forma, todo lenguaje deja de ser fundamentalmente referencial respecto de una realidad que lo trasciende. La "ontologización" del lenguaje, lejos de propiciar la continuidad de su función de hacer transparente la realidad por medio de palabras y conceptos, transforma el propio lenguaje en una realidad en sí mismo: lo primero a lo cual se refiere el lenguaje es a sí mismo, su principal contenido es el propio lenguaje.

Sin embargo, no se trata de una realidad hermética. El lenguaje es capaz de revelar algo respecto de las condiciones de su propio origen y de los sujetos, circunstancias e intereses que operan en la construcción del discurso. En eso consiste el "giro pragmático": en el carácter revelador y operativo del lenguaje en cuanto práctica social e histórica. De ahí que el lenguaje se considere significativo y eficaz, aunque no inmediatamente respecto de aquello presente en su contenido, sino respecto de los hablantes que se expresan y comunican en él. El lenguaje, antes que hablar acerca de "aquello que dice", habla acerca de "quiénes dicen", "por qué dicen", "a partir de qué dicen", "para qué dicen". Y es a partir de ahí que se podrá saber algo acerca de "qué dicen". El contenido del lenguaje estaría ligado a la construcción del mismo antes que a su contenido, algo que solamente sería inteligible si se analiza el discurso en tanto práctica.

Finalmente, el "giro hermenéutico", en profunda relación con los anteriores, alude al descubrimiento y la conciencia de las condiciones a partir de las cuales se conoce e interpreta toda realidad: la pertenencia a una tradición, a una comunidad y a un conjunto de cosmovisiones, prejuicios, prácticas, universos simbólicos y significados socialmente constituidos a que son integradas las nuevas generaciones en el seno de las diferentes culturas. En esto juega un rol central el lenguaje. En esta concepción, los tres "giros" se encuentran entretejidos porque son un mismo viraje epistemológico.

¿Por qué estos "giros" ofrecen un rico abordaje a las cuestiones de género en sus planteos contemporáneos?

Algunas corrientes de pensamiento extreman posturas y consideran que la realidad es exclusivamente producto de una construcción subjetiva, social y discursiva. Las palabras y sus significados no descubren, describen, manifiestan o representan algo que "está ahí y es así", sino que "hacen que eso esté ahí y que sea así". Es lo que se denomina "el carácter performativo / realizativo del lenguaje". Sin duda, se trata de una característica de algunos enunciados, tal como han sostenido muchos autores de la corriente de filosofía analítica. Pero ocurre que hay quienes trasladan esa cualidad propia de ciertos enunciados y la extienden a la totalidad del lenguaje. Y, desde ahí, a toda la realidad. Por esa vía, se produce un divorcio entre ciencias naturales y sociales. Es así que, de manera insólita y cuasi terraplanística, hay quienes niegan o prescinden de la biología al tratar las cuestiones del sexo y género. Suponen que la realidad de lo binario, masculino, femenino, asexuado o indeterminado es producto de discursos, olvidando que los seres humanos, salvo casos excepcionales que constituyen alteraciones genéticas, nacen con órganos genitales masculinos o femeninos. Para habilitar opciones de género y el libre ejercicio de la sexualidad no es necesario negar de forma necia las evidencias biológicas.

Al respecto, hay un desarrollo confuso del concepto de percepción. Tradicionalmente, en los ámbitos filosóficos y científicos, la percepción es una acción humana ligada a la acción de los sentidos. De modo que la gran relevancia que se otorga a la forma en que cada quien se "autopercibe" en relación con la sexualidad manifiesta una confusión que no puede ser pasada por alto. La percepción de los órganos genitales, salvo unos poquísimos casos que no hacen más que confirmar la regla, muestra una dotación natural binaria: órganos femeninos y masculinos. De manera que el "binarismo" no es una invención opresora sino un dato de la realidad, perfectamente objetivo y perceptible.

Es entendible que haya quienes no experimentan conformidad con su aparato genital. En tal caso, perciben una sexualidad biológica pero no se identifican con las prácticas, roles sociales, símbolos culturales, formas de hacer, vivir y vestir que desarrollan las personas que en esa comunidad poseen una dotación genital similar. Desde ya, no habría razones válidas para rechazar, estigmatizar o discriminar a quienes libremente necesitan y/o desean comportarse de manera diferente al resto de quienes comparten la misma sexualidad a nivel biológico. Allí entran a jugar diferentes variantes, entre las cuales algunas involucran cierto grado de intervención médica en el cuerpo, tales como el cambio de órganos genitales por vía quirúrgica o la reorientación de procesos hormonales, etc. Además, hay otras iniciativas que se desarrollan en el ámbito jurídico, en la vida cultural y en el mundo social: identidad, documentos, roles,

consideración del resto de la comunidad, vida laboral, mecanismos de inclusión y no segregación, etc.

Haciendo las salvedades que provienen de la clarificación realizada respecto del significado de "percepción", verbo utilizado de forma poco apropiada en estas cuestiones, vale aclarar que, desde el punto de vista filosófico, la "autopercepción" es no solamente legítima, sino, antes que nada, inevitable. Pero, por eso mismo, no puede fundar una obligación epistémica hacia los demás. Por definición, la "auto" percepción vale para uno mismo. Cada persona se percibe y percibe el mundo, la realidad y a los demás de un modo personal y legítimo. Pretender exportar, imponer y legislar percepciones, además de imposible, ridículo y contraproducente, no sería éticamente correcto. Por supuesto, si bien no corresponde regular normativamente la percepción, resulta legítimo establecer leyes y promover el trato respetuoso entre las personas, lo cual incluye sus creencias, opiniones, percepciones y opciones, siempre que no lesionen los derechos ajenos y la convivencia social. Se puede sostener que, desde el punto de vista descriptivo y fenomenológico, se perciben personas que, en lo referente al género, se "autoperciben" / consideran a sí mismas de modo diferente al de la mayor parte de las personas de esa sociedad que nacieron con órganos genitales semejantes. Y, acorde a cómo se perciben, sienten y piensan, desarrollan libremente su vida y ejercen sus preferencias en al ámbito sexual sin dañar u obstaculizar el ejercicio de derechos ajenos. A su vez, proclaman su derecho a ser tratados respetuosa e igualitariamente en el marco de la vida social. Y hasta ahí llega el asunto. Estas afirmaciones sobre percepciones y derechos no pueden imponer la censura a la percepción de los demás. Y tampoco incluyen la obligación de establecer una instrucción universal contraria a los conocimientos científicos sobre aspectos biológicos y orgánicos, a fin de no estigmatizar a quienes no los perciben o están en desacuerdo con ellos.

En síntesis, esta sección ha pretendido brindar marcos interpretativos para el abordaje a las cuestiones de género que se plantean en algunos sectores sociales del mundo actual. Por una parte, se propuso el análisis de la relación entre "naturaleza" y "cultura". Por otro, el análisis de los "giros" lingüístico, pragmático y hermenéutico. Y, finalmente, es importante establecer los vínculos existentes entre ambos marcos, vínculos que se manifiestan claramente en quienes, en nombre de la libertad, una libertad ultrapoderosa capaz de eliminar todo condicionamiento biológico y, confiando en un supuesto poder omnímodo del discurso, llegan a desligar y hasta a oponer "naturaleza" y "cultura". Se olvida que las ciencias naturales son una actividad "natural" tanto por su objeto y contenido como por el ejercicio de la racionalidad, que expresa la "naturaleza" del ser humano. Pero, al mismo tiempo, la ciencia es un discurso "cultural", una práctica social que tiene carácter descriptivo tanto como performativo. Invalidar sus aportes en

nombre de un análisis "pragmático" y "hermenéutico", que deslegitimaría a la ciencia por ser un producto de la cultura moderna eurocéntrica promotora de la inercia patriarcal opresiva, es un exceso de deconstrucción que parece ignorar que la propia práctica hermenéutica y deconstructiva tiene honda relación con la cultura occidental contemporánea, de gran incidencia en el proceso de conquistas del creciente protagonismo femenino y la apertura a diversas formas de expresión y ejercicio de la sexualidad.

El despliegue de este tipo de argumentaciones, sin embargo, tiene un alcance limitado en muchos espacios de debate en que suelen prevalecer reclamos y reivindicaciones fundadas en determinadas exclusiones, pertenencias y militancias, quedando un poco al costado las discusiones y fundamentaciones de tipo científico y filosófico.

Como todo movimiento renovador y transformador, es esperable que parte de los sectores más involucrados y militantes se excedan en los argumentos y objetivos que proclaman, debido a sus luchas por denunciar la reproducción de modelos hegemónicos y los esfuerzos por abrir paso a lo nuevo. Lo mismo ocurre con sectores conservadores que resisten esos embates radicalizando sus posturas, las cuales en gran medida identifican el respeto por el orden natural con la inercia de una cultura naturalizada.

A medida que se desarrollen transformaciones por medio del conflicto, el diálogo y la interacción social, estas cuestiones dejarán de estar en el candelero, se incorporarán progresivamente a la cultura y no serán ya relevantes desde el punto de vista identitario a nivel social. Cuando ya dejen de ser banderas de lucha y objeto de acalorados debates, será señal de que se trata de cuestiones "culturales" ya "naturalizadas".

Para el desarrollo integral de la antropología filosófica, los marcos aquí analizados para situar las cuestiones de género resultan perspectivas de enorme importancia que pueden extenderse a otras áreas del fenómeno humano. Las relaciones entre naturaleza y cultura, al igual que la consideración de las nuevas perspectivas ofrecidas por los "giros" descriptos, son formas de abordaje de muy ricas implicancias para la reflexión filosófica sobre el hombre, tal como se podido comprobar al abordar estas problemáticas de ardiente actualidad.

7. ¿Sigue existiendo el alma?

Si hay un problema y tópico filosófico que se ha desarrollado de manera abundante a lo largo del trayecto de la antropología filosófica es el del alma humana: su naturaleza, características, funciones y relación con el cuerpo. En tiempo actuales, ¿se puede seguir hablando de "alma"? Probablemente suene algo anticuado y fuera de época, un concepto desplazado por las ciencias

naturales, un elemento invisible, misterioso y ausente en los análisis, tomografías y escaneos contemporáneos.

Sin embargo, ¿es posible prescindir del alma para entender el mundo de lo humano? Sea que se utilicen términos tradicionales o que se busque un aggiornamento conceptual, no parece fácil desconocer o mutilar esa dimensión, rasgos, operaciones y funciones que se encuentran representadas y manifiestas en el "alma". Con frecuencia, aquellas posturas más materialistas, que reducen la totalidad del hombre a interacciones energéticas, químicas o sistémicas, caen en contradicciones al terminar creando una instancia en que se depositan los atributos tradicionalmente asignados al alma, a la cual se pretende dar de baja.

Los avances en conocimientos biológicos son, por cierto, extremadamente relevantes para explicar la vida humana, pero resultan insuficientes para comprender la totalidad del ser humano en sus múltiples dimensiones y complejidad. Aparecen entonces "neo almas" con otros nombres, manifestando la vigencia que tiene aún el alma como realidad humana, ancestralmente presente de una u otra forma en religiones, culturas, artes y desarrollos científicos.

Una vuelta por la historia permitirá delinear mejor la cuestión.

Yendo a las fuentes antiguas, en los libros bíblicos el alma no es una "parte" del ser humano, sino que, al igual que el cuerpo, "es el hombre". Tanto en hebreo (nefes), como en griego (psiqué) y latín (anima) los términos que designan el alma se relacionan con aliento, soplo y respiración: estar vivo es respirar, tener aliento. Por el contrario, morir es "expirar", el alma "sale" del cuerpo. Hay diferencias entre la concepción helénica (que sirve de plataforma para el desarrollo filosófico) y la semítica (que se manifiesta a lo largo del Antiguo y Nuevo Testamento): los griegos distinguen con mayor nitidez el alma del cuerpo, mientras que los semitas tienden a enfatizar su unidad. Para los griegos el alma es el principio vital de los seres vivos, mientras que para los textos bíblicos el alma no es la fuente de la vida, la fuente de la vida es Dios, tal como se expresa en el "soplo" divino que transforma la figura de barro en un ser humano viviente.

En el antiguo pensamiento griego, como en muchas otras culturas hasta la actualidad, la cuestión del alma se encuentra relacionada a concepciones y creencias de tipo religioso. De ahí que los tópicos principales estén centrados en la inmortalidad, la transmigración, la purificación. Sin embargo, el tratamiento filosófico desarrolla el abordaje de "psiqué" en tanto principio animador de todo ser viviente. De manera que el mundo "animado" posee un principio operativo que ejerce funciones vegetativas, sensitivas y racionales, según se trate de plantas, animales o seres humanos. En esa línea, se desarrolla una concepción de lo anímico más cercana a lo biológico.

Platón imparte enseñanzas específicas sobre el tema en varios de sus "Diálogos". Su teoría del alma va variando a lo largo de sus obras: las dimensiones y funciones del alma en el ser humano se van profundizando y complejizando. En el "Fedón", obra dedicada específicamente al alma, el diálogo se desarrolla justamente momentos antes que Sócrates cumpla con la sentencia y beba el veneno. Ese contexto es el escenario de un ida y vuelta de argumentos orientados a demostrar la inmortalidad del alma y la vida después de la muerte. Más allá de los elementos metafísicos esgrimidos, el mayor de los argumentos, sin embargo, consiste en la actitud de Sócrates y su enorme convicción acerca del trayecto que emprenderá a partir de su inminente deceso.

La doctrina platónica sobre el alma, enraizada en tradiciones extendidas desde antiguo en numerosos pueblos, no solamente sostiene que el alma permanecerá existiendo una vez culminado el trayecto por la vida en el mundo, sino que le asigna una preexistencia respecto de su ingreso al mundo sensible. El alma humana pertenece al mundo de las ideas, dimensión superior de esencias y arquetipos. Platón atribuyó al alma los mismos rasgos propios de las esencias, ya que tal es el mundo al que realmente pertenece: si el alma es capaz de conocimiento pleno, eso implica cierta afinidad con el objeto que es capaz de alcanzar en su intelección, por eso, el alma es inmortal, preexistente, está de paso en este mundo y, durante el breve trayecto por esta vida presente, se vale del cuerpo material que le sirve de vehículo. Si bien el mundo de las ideas es su estado natural, el alma atraviesa diversos ciclos y existencias corpóreas en orden a su perfeccionamiento hasta poder llegar a habitar definitivamente en el mundo de las ideas. En esta etapa de su obra, se expresa con mayor nitidez el dualismo: el alma está prisionera en un cuerpo, limitada en sus aspiraciones, obstaculizada en sus máximas capacidades.

En otras obras, entre ellas en la "República", Platón desarrolla con mayor detalle la compleja relación entre el alma y el cuerpo. El alma es la sede del ser personal y consta de tres partes: el logos o "razón" (que habita en la cabeza, núcleo de la mente que conduce las otras partes y el organismo entero), el timoideo o "corazón" (que se encuentra en el tórax y es sede de espíritu, emociones y sentimientos) y el eros o "apetitos" (situada en el vientre, de donde provienen deseos e impulsos). La prudencia (mente), la fortaleza (corazón) y la templanza (vientre) son virtudes que hacen al correcto ejercicio de estas tres partes del alma. Estas enseñanzas son coincidentes con su alegoría del "carro alado", desarrollada en el "Fedro": el conductor, que representa la razón y prudencia, encuentra dificultad para conducir el carro porque es tirado por dos fuerzas contrapuestas: un caballo bueno y bello (espíritu, fortaleza y emociones) y otro, totalmente contrario (concupiscencia, deseos, pasiones). El conflicto entre el bien y el mal está en lucha y presente en el alma humana.

Aristóteles, por su parte, se distancia de los planteos del alma relacionados a creencias religiosas y adopta una perspectiva naturalista. Da por sentada la existencia del alma para explicar el fenómeno de la vida: en el ámbito de los seres naturales se distinguen seres vivos y no vivientes. En los vivientes es evidente que hay algo específico: un principio vital operativo que hace posibles las funciones propias de los seres vivos. El tratamiento aristotélico del alma está situado muy cerca de lo que hoy se consideran ciencias naturales. En aquella época todo eso era desarrollado por los filósofos, al igual que la física, la política, la astronomía y el resto de las ciencias que recién a partir del siglo XVIII fueron paulatinamente cobrando autonomía respecto del primigenio hogar filosófico.

De acuerdo a su teoría hilemórfica aristotélica, todos los seres naturales son un compuesto de materia y forma. El alma es la forma específica o esencial de los seres vivos, unida al cuerpo e inseparable de él. El alma necesita del cuerpo para "ser", en la medida que "es" principio vital. Sin "algo que animar" no "es" y carecería de función. La relación entre alma y cuerpo es tan estrecha como la del ojo y la vista. El hilemorfismo pretende superar el dualismo platónico, en que se afirma que el hombre es, fundamentalmente, el alma. La corporeidad no formaría parte de su naturaleza, aunque es necesaria para el trayecto vital por el mundo material. Para Platón, en esta vida el alma habita un cuerpo, como si fuese el piloto que conduce la nave. En cambio, Aristóteles sostiene la unidad de alma y cuerpo: ambos son inseparables principios constitutivos del ser humano, interdependientes entre sí. No consta con claridad que Aristóteles afirmase la inmortalidad del alma. Así como no sostuvo la preexistencia del alma previa a su unión con el cuerpo, tampoco afirmó su existencia posterior a la muerte. En la concepción filosófica aristotélica, se trataría de cuestiones acerca de las cuales la ciencia no puede hablar con propiedad, dado que el hombre no tiene experiencia de ello.

Ya en el mundo cristiano, San Agustín sostiene que el ser humano tiene conocimiento y experiencia directa del alma. El hombre percibe signos inmediatos de su alma espiritual, el alma consiste en su intimidad personal. A pesar de su cercanía al pensamiento platónico, San Agustín afirma que el alma no es preexistente, sino que es creada por Dios, es su soplo viviente en el hombre. Se trata de una sustancia dotada de razón que rige el cuerpo. La racionalidad es imagen divina, que hace al hombre capaz de entendimiento. Las facultades del alma, a través de las cuales actúa, son: memoria (conciencia de sí), inteligencia (conocimiento) y voluntad (amor). El alma es inmortal, ya que en cuanto ser, es sustancia viva y, dado que es viviente, puede vivificar. Dios vivifica el alma y el alma vivifica al cuerpo. Dios es tanto el origen del alma como su fin trascendente, su bienaventuranza y plenitud.

Santo Tomás de Aquino retoma el hilemorfismo aristotélico y se distancia de visiones dualistas, dando relevancia a la experiencia sensible en el proceso de conocimiento y en todo el desarrollo de la vida corporal y el universo sensible. Sostiene que no es necesario demostrar la existencia del alma, ya que se infiere espontáneamente por las funciones que desempeña y que son perceptibles y evidentes en las operaciones del sujeto, tales como el entendimiento, el conocimiento, el amor. Santo Tomás afirma la inmortalidad e incorruptibilidad del alma humana. Incluso, interpreta que Aristóteles sostiene la inmortalidad del alma, en la medida que le atribuye operaciones inmateriales que no son dependientes del cuerpo, en particular el conocimiento, que no sería posible si el alma no fuese una forma espiritual. Por eso, en consonancia con San Agustín y coherente con la fe cristiana, resalta la dimensión personal y la intimidad: la experiencia de sí mismo y la individualidad propia son posibles en virtud del alma y de su carácter espiritual.

Ya en la modernidad, Descartes tuvo una visión mecanicista del cuerpo, algo vigente en su época en muchos círculos. Desde esa concepción, desarrolló una visión del hombre como "máquina", movido totalmente de forma mecánica y autónoma, sin necesidad de la acción de un alma. Sin embargo, el ser humano es un compuesto en que interactúan el alma (res cogitans) y el cuerpo (res extensa). De modo que cuando hay un golpe en un miembro, no es el brazo o la pierna quienes "sienten dolor" sino el alma, el sujeto humano. La sustancia inmaterial y la corpórea no pueden tener contacto entre sí, la interacción es posible por intervención divina (una de las explicaciones que desarrolla el autor) o bien por medio de algún órgano a través del cual alma y cuerpo se comunican (la glándula pineal, una de las propuestas cartesianas).

Por su parte, Kant consideró inaccesible el conocimiento del alma por medio de la razón pura, pero sí a través de sus acciones y manifestaciones, abordables por medio de la psicología empírica, en el ámbito de la antropología fisiológica. Sin embargo, admite su existencia e inmortalidad como un postulado de la razón práctica, es decir, como exigencia del orden moral.

A medida que se fueron desarrollando de modo autónomo las ciencias naturales, la fisiología, la psicología y la neurología, el alma fue perdiendo protagonismo central en la reflexión sobre el ser humano. Sin embargo, durante el siglo XIX, autores muy diferentes como Georg F. Hegel o Sören Kierkegaard le han dado lugar relevante al mundo del espíritu. Y, ya en el siglo XX, Max Scheler, José Ortega y Gasset, Karl Jaspers, Edith Stein, Xavier Zubiri, Michele Sciacca, María Zambrano, entre muchos otros nombres, han actualizado el planteo filosófico del alma a tono con el desarrollo científico de la época, distinguiendo entre vida, alma y espíritu, distribuyendo en esas instancias los aspectos relacionados con el funcionamiento vital, lo

relativo a la subjetividad, las emociones y sentimientos, así como las operaciones propias de la racionalidad, la relación con el mundo objetivo y la trascendencia.

A lo largo de este proceso, la realidad del alma, según la consideración trabajada por la tradición filosófica, se fue dispersando: un aspecto permanece ligado al ámbito de la vida religiosa (lo moral, el sentido, el ser espiritual y trascendente); otra dimensión se desarrolla vinculada a la psicología revolucionada por Freud (el inconsciente, el mundo del yo, el psiquismo, la identidad personal, la conducta); otro campo es indagado por las ciencias biológicas y fisiológicas (las funciones estrictamente vitales); algunas áreas específicas son investigadas por las neurociencias (el pensamiento, la conciencia, la mente, el funcionamiento del cerebro).

Como puede verse, las funciones atribuidas tradicionalmente al alma, se han diversificado y cobraron autonomía recíproca, pero no se han declarado obsoletas, innecesarias o superfluas. Se ha producido una suerte de dispersión de atributos y roles, que no se presentan integrados en un mismo "ente", "ser", sustancia, núcleo operativo o principio constitutivo, sino a realidades que reciben diversos nombres según el tipo de saber del cual se trate. La dispersión es no solamente ontológica sino fundamentalmente epistemológica: las operaciones, funciones y manifestaciones atribuidas tradicionalmente al alma se encuentran muy presentes, aunque escindidas, ya que se cultivan a través de múltiples saberes y son estudiadas por distintas ciencias o pertenecen a diversos campos de investigación no suficientemente conectados entre sí. No se ha dividido el alma, sino el estudio sobre las funciones y roles que tradicionalmente se le atribuyeron. La fragmentación ha corrido de forma paralela a la dispersión de disciplinas y campos de estudio. La especialización ha aumentado y sofisticado enormemente los conocimientos, pero conlleva cierto grado de empobrecimiento por la falta de visión integral y holística.

No es casual, por tanto, que la noción tradicional de alma se encuentre hoy principalmente asociada a lo religioso y su ausencia se haga notar tanto en el mundo de la salud física como mental, en la vida social y el ámbito científico. Por eso, su búsqueda, tal vez bajo otros ropajes y denominaciones, permanece tan vigente como su secreta presencia.

El recorrido realizado por la historia del alma, desde las antiguas tradiciones religiosas a los desarrollos científicos contemporáneos, lejos de alimentar dudas sobre su existencia, no hace más que confirmarla, acrecentando el conocimiento posible acerca de sus cualidades e importancia. Las diversas convicciones religiosas, escuelas filosóficas, concepciones culturales, expresiones literarias, obras plásticas, cantos y versos populares, despliegan un rico abanico de acciones, cualidades y posibilidades que describen un principio vital y operativo

propio del ser humano. Como en otras cuestiones filosóficas o científicas, si bien pueden resultar complejos los argumentos para demostrar la realidad o describir la naturaleza y características del alma, basta con hacer el intento de suprimirla: inmediatamente, se comprobará que resulta extremadamente complicado. El mayor argumento a favor de la realidad del alma, o como quiera que hoy se prefiera denominar a esa insustituible dimensión de la vida humana, es intentar la vía negativa y el recurso del absurdo. Eliminar el alma no solamente negaría una experiencia inmediata y evidente de cada persona, sino que dejaría sin explicación una ingente pluralidad de fenómenos. Y si resulta complejo hablar del alma es, precisamente, porque "es quien somos", porque es la realidad más inmediata, íntima y presente a cada uno, porque está antes, detrás, por encima, más allá y más acá de cualquier palabra, en tanto suelo de las ideas, matriz de los conceptos, raíz de las emociones, fuente de los sentimientos, memoria que nos mantiene en continuidad con quien somos y voz identitaria que nos nombra.

8. Nosotros

Al realizar el recorrido histórico se expuso la reflexión antropológica realizada en Inglaterra en el contexto del fin del absolutismo monárquico en el siglo XVII. Hobbes y Locke son dos de los protagonistas salientes de un debate que trasciende su concreción histórica. Ambos autores tienen en común el punto de partida: indagar el "estado de naturaleza" en orden a proponer el tipo de organización social y política que corresponde al ser humano. Se trata de visiones que se presentan como contradictorias, pero eso impide que sean coexistentes. El pesimismo antropológico expuesto por el autor de Leviatán parece contraponerse de forma excluyente al optimismo de Locke. Sin embargo, el aspecto individualista, egoísta y competitivo de los hombres presentado por Hobbes no tiene por qué excluir la armónica y solidaria visión desarrollada por Locke acerca de la naturaleza social propia del ser humano. ¿Acaso no coexisten en el ser humano la pasión dionisíaca y la virtud apolínea?

En el Iluminismo y el Positivismo, salvajismo y civilización fueron conceptualmente ubicados en los extremos de una matriz evolutiva ascendente. Y eso no se limitó a lo conceptual, sino que se reprodujo sociopolíticamente en el andamiaje imperialista: los civilizados se atribuyeron la misión de hacer evolucionar a los salvajes. De esa forma, se justificaba la dominación, que formaba parte de una suerte de mandato humanitario.

El experimento conceptual lineal no conformó a Nietzsche, para quien salvajismo y civilización no son polos distanciados al comienzo y al final del proceso evolutivo, sino que

constituyen dimensiones muy cercanas entre sí, tanto que se tocan, batallan y manifiestan en cada ser humano. Tal la lectura que ofrece del antiguo mundo griego con su realidad apolínea y dionisíaca. Si se preguntase a Nietzsche por las visiones de Hobbes y Locke, seguramente respondería que ambos expresan realidades verdaderas, cada uno acentuando un aspecto de la existencia humana. El ser humano es salvaje a la vez que civilizado, sociable a la vez que competitivo, individualista, aunque, simultáneamente, necesitado de los demás.

Freud, lector de Nietzsche, plasmó esa visión compleja de elementos en pugna a través de una revolucionaria teoría sobre la estructura del psiquismo humano. La descripción de la realidad humana integrada por aspectos divergentes no es nueva: el carro alado de Platón, la risa de la comedia convertida en llanto trágico sobre los escenarios del teatro griego, la sujeción del conflicto por medio de la ataraxia de los estoicos, las oposiciones paulinas entre carne y espíritu en el primer cristianismo y otros muchos ejemplos que podrían citarse dan cuenta de la forma en que la conflictiva dualidad humana emerge y se manifiesta a lo largo de la historia de la reflexión antropológica, tanto a nivel cultural como social: amo y esclavo, conflicto de clases, opresor–oprimido, incluido–excluido, erótico–tanático, antropoemia–antropofagia, crudo–cocido, "central–periférico", etc.

A esas formas de dualismo pertenece el debate entre solidaridad e individualismo que se expresan tanto en la Inglaterra del siglo XVII, como en la Guerra Fría del siglo XX entre comunismo y capitalismo, cuando reaparece la disputa antropológica en la base fundante de dos sistemas políticos y sociales contrapuestos.

Desde el punto de vista antropológico, corresponde afirmar necesaria y terminantemente la no exclusión entre el yo y el tú. La generación biológica, la sobrevivencia del nacido y la construcción del individuo es realizada socialmente. No existe ningún ser humano que haya sido primero individuo y después se integró al mundo social. No se construye primero la persona que luego se socializa, sino que el desarrollo de su ser personal y social son procesos simultáneos, interdependientes y recíprocos. Ningún ser humano viviría si no es por los demás: se existe gracias a los demás. El individualismo extremo, entre otras patologías, peca de flagrante ingratitud.

En tal sentido, resulta fenomenológicamente innegable aquello que, además, es afirmado por la psicología al hablar del desarrollo de la persona: la identidad del yo se descubre y construye en la interacción con la alteridad. El rostro del otro, la palabra del otro, la presencia del otro, el vínculo con el otro son instancias que permiten el desarrollo de la interioridad y la conciencia de sí. Un hipotético ser humano que existiese absolutamente solo desde siempre, flotando en el espacio, no sabría siquiera que es él, sería incapaz de pensarse y conocerse a sí mismo.

En el pensamiento metafísico aristotélico, el carácter "relacional" de la sustancia es uno de sus "accidentes". Pero eso no significa que se trate de propiedades superfluas y prescindibles de los seres. Lo contingente es qué tipo de vínculo o relación se establece y con qué entes. Pero, desde el punto de vista ontológico, el "carácter relacional" pertenece necesariamente al ser. Por tanto, en la persona humana, el carácter vincular es tan necesario como natural. Hablando en el lenguaje clásico del aristotelismo, la naturaleza social es un rasgo específico y esencial del ser humano: su ser social, su capacidad lingüística y su discernimiento moral son propiedades inescindibles de su ser específico en tanto "animal racional".

De modo que la solidaridad y tejido vinculante interpersonal no son accidentes o realidades prescindibles, sino dimensiones de su ser, por tanto, indispensables para su existencia, desarrollo, realización y plenitud. Y aquí es importante recalcar lo siguiente: enorme daño se provoca a la persona humana cuando se presenta la solidaridad como una virtud, como una opción disponible ante el libre albedrío de personas que desean ser buenas. Si la solidaridad es situada en el campo de lo moral, algo está fallando gravemente a nivel antropológico. La solidaridad es un elemento sustancial, pertenece al campo de lo ontológico, integra la esencia natural humana. No está ofrecida como una elección posible, como un requisito deseable de la vida social, sino que es un principio constitutivo de la vida humana. En tal sentido, la radicalización de lo individual, convertido en individualismo, es una desnaturalización del ser humano, una verdadera alienación de su esencia.

La búsqueda más radical del yo implica una enorme apertura a la otredad. Y esa tendencia está llamada a dar un paso más: superar el contacto con la otredad por medio de la construcción de la "nosotridad". Es preciso pasar de "los otros" al "nosotros". La diferencia radica en no permanecer exclusivamente en la apertura, desde ya necesaria, sino en ir más allá. La apertura es imprescindible, pero insuficiente. La apertura permite salir de sí y registrar la existencia de los otros; la pertenencia incluye más: compartir la existencia con otros. Por supuesto, no es posible lo segundo sin lo primero. Para llegar a la pertenencia se debe arrancar por la capacidad de captar y registrar a los demás, algo no tan sencillo en eras empecinadamente narcisistas. Pero no basta con tomar conciencia de que los demás están ahí, sino que hace falta el movimiento emocional que a la conciencia le sume la intensidad afectiva, el contar con los demás y que los demás cuenten con uno. Implica la conciencia de ser registrado por otros y, para el paso posterior, el ser convocado, requerido por otros. La integración se realiza y concreta en la inter-acción, en el "hacer con". La vida social ofrece un enorme abanico de instancias y dinámicas que promueven pertenencia y participación.

En la sociedad contemporánea, en sus versiones macrourbanas y anónimas, saturadas de pantallas y tecnología, raramente se alcanza el umbral del simple registro. El aislamiento, encapsulamiento y fragmentación imperan en medio del amontonamiento. El increíble arsenal de dispositivos conecta, permite ver en la pantalla, pero no necesariamente comunica. Raramente integra y casi nunca vincula.

La experiencia de la otredad y la incidencia de la alteridad en la constitución del yo son instancias dinámicas que, en la construcción del sujeto, incluyen una dimensión axiológica. La formación de la persona se realiza también por medio del desarrollo de la emotividad: aprecio, agrado, estimación, amor, así como sus contrarios, son tendencias intencionales que definen la relación con el entorno. De ahí que la constitución subjetiva tiene profundos vínculos con la actitud ética y las prácticas valorativas de las comunidades. La sociedad urbana contemporánea, en la fase presente del desarrollo capitalista, establece una matriz que, sin operar de modo absolutamente determinista, diseña sujetos más propensos al individualismo, al consumo hedonista, a la ansiedad inmediatista, al vacío y al tedio. El "nosotros" no se desarrolla adecuadamente en el amontonamiento anónimo de las gigantescas ciudades contemporáneas. Es probable que el ser humano del futuro necesite generar el proceso inverso al desarrollado en los últimos tiempos y se produzca una migración y abandono masivo de las megalópolis hacia áreas y ciudades que propicien un desarrollo humano integral, comunitario y saludable. Algo de eso ya se ha visto a pequeña escala a raíz de la pandemia y de las posibilidades que ofrece la tecnología para el trabajo remoto.

Mucho se ha insistido en estas páginas en la importancia de considerar las relaciones naturaleza-cultura para la interpretación de fenómenos antropológicos. El ámbito "cultural" brinda el hábitat que opera como el terreno en que germina la "naturaleza humana", con ciertos atributos, propensiones, orientaciones. Si bien la conciencia social y la amistosa interdependencia integran las notas esenciales de "lo natural" y propio del ser humano, en el sistema imperante en ámbitos mega urbanos actuales, la construcción del sujeto social y la promoción de la "nosotridad" no se ven especialmente impulsadas y favorecidas como en otras épocas, culturas o civilizaciones.

La conciencia de otredad suele empantanarse en una respetuosa indiferencia, propia de una civilidad aceptable que cumple el mandato que afirma: "mi libertad termina donde empieza la de los demás". Esta expresión cuenta con la existencia de los otros y a eso responde con respeto. Pero contiene un aspecto negativo, casi perverso: implícitamente sostiene que los demás impiden el despliegue de mi libertad, son una molestia en mi realización, constituyen obstáculos para mi autonomía.

En este tipo de enunciados aflora una concepción del sujeto muy propia de nuestros tiempos urbanos y occidentales: el individualismo. Semejante concepto de libertad pareciera suponer que la persona preexiste a la sociedad y se siente incómoda con la necesidad de tener que vivir su "ser social", una suerte de condición añadida e inevitable. Pero cualquier antropología, tanto las que se nutren de la tradición filosófica, como las que surgen de los estudios de las ciencias naturales y sociales, de las cosmovisiones religiosas y del lenguaje del arte, contradicen esa visión egocéntrica, que parece llevar al paroxismo una afirmación solipsista de la existencia.

El ser humano no es primero individuo y luego social, sino que construye su ser persona y su individualidad a partir de los otros. Y, en tal sentido, la libertad también es fruto de esa interacción social. De modo que, lejos de limitar mi libertad, los demás la hacen posible, la potencian, orientan y favorecen. Habría que reformular la expresión y decir: "mi libertad es posible gracias a la libertad de los demás". Y esto no consiste en un mandato, en un deber que haya que imponerse, sino en una convicción que brota de la experiencia del carácter natural del amor humano.

Parece incrementarse en los individuos cierta incapacidad para reconocer que, desde que comenzaron a existir, han dependido de los demás, no han cesado de recibir beneficios, han vivido haciendo uso de un enorme bagaje e infraestructura producida por otros, tanto a nivel familiar como social. Esa ceguera, probablemente, arraiga en vivencias domésticas en que no se ha participado suficientemente en la producción de aquello que se consume o en el cuidado de lo que utilizan. En la misma línea, la ignorancia acerca del origen, recursos naturales, trabajo humano y procesos necesarios para producir los alimentos, indumentaria, elementos tecnológicos, servicios y objetos de todo tipo que se encuentran disponibles, se ingieren o se utilizan diariamente, no favorece el sentido social, la valoración y la actitud solidaria. Las sociedades contemporáneas, especialmente los enormes conglomerados urbanos, se caracterizan por una singular complejidad que genera distancias y mediaciones impenetrables, las cuales dificultan el aprecio general por la fuerza benéfica de la naturaleza, la tradición, la ciencia, el trabajo, la educación, los servicios de salud, la infraestructura vial, sanitaria y energética, la administración, los entretenimientos, la cultura y, aun, la simple presencia, disponibilidad y compañía de los demás.

El reconocimiento de esa dependencia respecto de millones de otros, cercanos y distantes, conocidos y anónimos, es apenas un primer paso. Tomar conciencia genera una gratitud que va más allá de reconocimientos ocasionales y algún educado "gracias", sino que constituye una experiencia de base, una condición ontológica antes que moral, fundante de la propia conciencia

de sí mismo entretejida con los demás. De esta forma, la gratitud engendra compromiso y promueve la reciprocidad, transformando la dependencia en interdependencia.

El pensamiento desarrollado a partir de la modernidad promovió la importancia de la autonomía del sujeto, algo inestimable y valioso. Sin embargo, algunos procesos, en particular los ligados a cierto progreso tecnológico atado al consumo, fomentaron el crecimiento de formas de individualismo posmoderno.

No faltaron filósofos que cultivaron antropologías en que la afirmación del "yo" no se construye por oposición al "otro", sino que afirma el sujeto "a partir de un tú". En Levinas, el rostro del otro sale al encuentro y me interpela. En Buber, la dinámica yo–tú es un desarrollo filosófico que integra sujeto individual y dimensión social. Este tipo de elaboraciones recalcan la apertura, responsabilidad y compromiso. No se establece una ecuación que reparte porciones del ser humano entre identidad individual y pertenencia comunitaria, sino una que se expresa potenciando mutuamente ambas dimensiones: a mayor integración social, mayor desarrollo personal. La conciencia de sí sólo es posible en relación con la alteridad.

Pero no ha de olvidarse aquello que encabezó esta sección: en la persona humana y en la vida social coexisten el espíritu competitivo y el solidario, el individualismo egoísta y la libertad colaborativa. Aquello de Hobbes y Locke no se agota en sus contextos y circunstancias históricas particulares, sino que resulta un ejemplo más de la manifestación de la verdad del hombre y la necesidad de reelaboración antropológica ante los desafíos permanentes del ser humano.

Por eso, un elemento a tener muy en cuenta en este tópico es que la realidad humana, entre sus muchos rasgos, presenta el de la conflictividad. La existencia fáctica, tanto individual como social, no se desarrolla de modo lineal, homogéneo y armónico, sino en el marco la antigua sentencia de Heráclito: "la guerra es el padre de todas las cosas". Este principio dialéctico del "filósofo oscuro" no se refiere específicamente a eventos bélicos, sino que se aplica a toda la realidad, al perpetuo movimiento y flujo ancestral que se expresa en la lucha entre "el ser" y "el no ser". En tal sentido, la vivencia individual y la vida en sociedad no se desarrollan necesariamente sobre una base armónica permanente. La tensión entre estas dos dimensiones de la vida humana podría favorecer miradas que las contraponen y excluyen. Pero no se trata de una oposición irreductible: por algo, tanto en el corazón del cristianismo, como también en enseñanzas de otras religiones, en desarrollos científicos, en expresiones artísticas y en múltiples manifestaciones del saber de los pueblos, se integran, en una dinámica inescindible, el amor al prójimo y el amor a sí mismo.

9. El hombre más allá del hombre

Trascendencia significa la capacidad y/o acción de "salir", de pasar desde "dentro" hacia "afuera" de un determinado ámbito. Se trata de superar límites y fronteras. Es lo contrario de "inmanencia", cuyo significado es "que permanece en sí mismo". En sentido general, la trascendencia puede aplicarse a diferentes realidades y tipos de entes. En filosofía acerca del hombre, se vincula con el "desde dónde" y "hacia dónde" del ser humano.

A lo largo de los siglos, la trascendencia del ser humano fue planteada en vinculación con la muerte y la inmortalidad, el sentido, el más allá. Tal la reflexión en que la filosofía dialoga con las concepciones religiosas, no con la pretensión de demostrar racionalmente contenidos a los cuales los creyentes adhieren por medio de la fe, sino para integrar a su agenda y desarrollar desde su perspectiva múltiples problemáticas que brotan de la dimensión religiosa presente en las culturas y en el espíritu humano. La antropología filosófica no puede obviar la reflexión sobre la extensión universal e histórica de la vivencia humana acerca del origen, desarrollo y fin último de la existencia, en vinculación con una dimensión radicalmente distinta de la que se vive en la experiencia cotidiana.

La muerte es un dato insoslayable de la existencia. No consiste exclusivamente algo que ocurre al "final", porque la certeza de la muerte influye sobre la totalidad del trayecto vital. Tiene razón Epicuro cuando enseña que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque mientras nosotros estamos, la muerte no está… y cuando la muerte está, nosotros ya no estamos. Sin embargo, la vida que vivimos mientras aún no ha llegado la muerte, está hondamente influenciada por la certeza de la muerte futura. La muerte ocurrirá en el futuro de todo viviente, y por eso mismo se encuentra presente cuando todavía no ha llegado. La conciencia de finitud atraviesa toda la existencia. Y una de las expresiones más elocuentes de esa realidad es el hecho religioso.

Acerca de la experiencia religiosa de los hombres y los pueblos, desde hace varias décadas han adquirido gran desarrollo los estudios históricos y culturales, las investigaciones etnológicas y la psicología y fenomenología de la religión. Múltiples disciplinas entrelazan sus diversas perspectivas alrededor de un campo de estudio que ha crecido sostenidamente. Se trata del enfoque científico sobre un aspecto de la vida humana que se manifiesta a lo largo de los tiempos y a lo ancho de los mapas. Incluso, en los últimos tiempos se ha manifestado un mayor desarrollo de la filosofía de la religión.

Obviamente, se diferencia de una ciencia teológica, ya que el objeto de estudio no es el ser divino, sino el análisis científico de una dimensión de la realidad humana. La tarea implica

describir prácticas, compararlas entre épocas, culturas y regiones diversas, establecer tanto patrones comunes como particularidades, analizar rituales, comportamientos e implicancias subjetivas y sociales, entre otras muchas cuestiones. Por supuesto, incluye problematizar y preguntarse por qué se produce este fenómeno de modo tan persistente y cómo se han originado, cambiado o permanecido estas creencias en las diferentes épocas: ¿hay algún elemento del psiquismo que desarrolla este tipo de creencias y comportamientos?, ¿se trata de sistemas de estructuración y control social?, ¿qué mecanismos y dinámicas sostienen y alimentan lo religioso?, ¿qué formas adquiere en la sociedad urbana contemporánea? Este tipo de problemáticas y otras muchas son abordadas por el citado entramado de saberes.

Por su parte, la antropología filosófica, contando con todo ese rico bagaje y desde su especificidad, pregunta: ¿en qué consiste realmente la experiencia religiosa? ¿Qué significa este fenómeno, de tremenda extensión temporal y diversa presencia y vigencia en todo tipo de contextos y culturas? ¿Acaso es signo y manifestación de la existencia de las realidades a las cuales refiere? ¿Significa que el ser humano, además de su existencia corporal, circunscripta al tiempo y espacio presente, pertenece, participa o forma parte de otra dimensión? ¿Qué relación tiene lo religioso con la finitud y la muerte?

En tales planteos, se encaran los vínculos entre la realidad ontológica y el universo subjetivo y social del ser humano. La universalidad de la experiencia religiosa y la pregunta por el más allá, ¿consiste en una elaboración humana que expresa un deseo, la necesidad de no perecer, el temor ante la finitud, la imposibilidad de admitir el final de la existencia? ¿O es efecto y correlato de la existencia real de esa dimensión trascendente que, de alguna forma, configura, sustenta y funda el anhelo y experiencia de lo religioso?

El ser humano es un ser que se sabe abierto. A lo largo y ancho de los tiempos y culturas se ha expresado la naturaleza del hombre trascendiendo su condición. La religiosidad expresa la búsqueda de sentido, la mirada dirigida hacia horizontes superadores, la convicción acerca de la existencia de seres, poderes, energías, instancias y/o dimensiones que se encuentran más allá del universo presente. Lo religioso es vivido como experiencia de lo la presencia y acción de fuerzas no pertenecientes al mundo natural.

Tal como manifestara Rudolf Otto en su obra clásica acerca de la religiosidad humana, el ser humano experimenta lo “numinoso”, que equivaldría a “la experiencia de lo sagrado”, como un “mysterium tremendum et fascinans”. Se trata de una dimensión totalmente “otra” de la existencia (mysterium), lo cual provoca dos reacciones contrapuestas y complementarias: por un lado, temor y sobrecogimiento ante un mundo desconocido pleno de poder (tremendum) y, por otro, una invencible atracción (fascinans). Estas realidades descriptas y analizadas por la

fenomenología de la religión, la etnología y la historia continúan vigentes en la vida humana de muy diversas formas, a pesar del impulso secularizador de la modernidad, la erosión de utopías en la posmodernidad y la anestesia existencial consumista contemporánea.

La filosofía explora en sus fronteras con la teología y la religión, en un desarrollo mutuamente enriquecedor. En la tradición filosófica, el concepto de "trascendencia" supone un "más allá" que suele ligarse al fenómeno religioso, si bien no se circunscribe a él. Por eso, es importante no agotar el tratamiento de la trascendencia exclusivamente a ese ámbito. El ser trascendente del hombre es más amplio, tiene implicancias ontológicas y axiológicas. La búsqueda de la trascendencia es natural al ser humano en tanto "ser abierto", cuya interioridad no se cierra en la inmanencia. Hay trascendencia en la procreación y crianza, en la actividad artística, en la producción y el trabajo, en los vínculos sociales, en la búsqueda de horizontes utópicos, en la proyección existencial y en la visión de futuro. El espíritu es, naturalmente, trascendente. Y la mayor expresión del "salir de sí" se realiza en el amor.

Desde el punto de vista filosófico, el ser abierto del hombre se ha sistematizado de formas muy diversas. Comenzando por el mundo griego, Sócrates no solamente enseña con su palabra, sino que, a punto de beber el veneno, brinda un testimonio elocuente de su convicción sobre el destino humano más allá de la muerte. Platón sistematiza filosóficamente convicciones presentes en su época: el alma se sabe perteneciente a otra dimensión, atraviesa diferentes procesos y se encuentra en una suerte de exilio temporario. Esta vida presente es una etapa en el trayecto existencial del hombre, de camino hacia el mundo de ideas y esencias puras. Por eso, el ser humano experimenta una sensación de forastero en tierra extraña, siente un desacople entre el vuelo de su ser interior y las limitaciones que le impone la existencia material. El platonismo sistematiza filosóficamente una concepción muy extendida en pueblos de su tiempo, que aún se encuentra vigente en muchas culturas: la reencarnación, la multiplicidad de vidas, el proceso de ciclos vitales reiterados.

Aristóteles no plantea ese tipo de trascendencia, que él considera inaccesible a la filosofía. Pero su ontología es enormemente abierta y dinámica: la noción de acto y potencia implica que hay una permanente tensión entre aquello que es y aquello que puede / podría ser. Todo lo existente está abierto y en construcción: cada ser lleva en sí el germen de aquello que puede llegar a ser. Esto vale para todo ente, tal como se suele ejemplificar de modo contundente aludiendo a la pequeña semilla que contiene un gigantesco árbol en potencia. Vale también, por supuesto, para el ser humano, aunque con un rasgo muy particular, ya que está dotado de racionalidad y libertad, por lo cual, es capaz de delinear su horizonte de realización. No permanece pasivo envuelto en un contexto y medio ambiente que provoca la totalidad de sus

cambios y orientaciones, sino que tiene una enorme incidencia en la actualización de sus potencialidades. Esas potencialidades, por cierto, se van renovando a cada paso: a medida que se desarrolla la existencia, cada rumbo abre nuevos abanicos de múltiples posibilidades. El dinamismo de los contextos es fascinante y la variedad de escenarios invita a una constante recreación y proyección.

Los medievales, al elaborar una síntesis entre razón y fe, desarrollan una filosofía en la cual el ser humano, creado por Dios, alcanza su felicidad y plenitud en la comunión con Dios, tanto en esta existencia temporal como en la eternidad que se abre después de la muerte. La persona humana es, fundamentalmente, un ser trascendente.

Los autores modernos promueven la secularización del conocimiento y la realización humana. Plantean la autonomía de la razón, separando la filosofía y la ciencia respecto del ámbito propio de la fe religiosa. La apertura europea hacia nuevos horizontes y tierras de conquista impregna de utopía a la modernidad naciente. Por otra parte, la mayor parte de los autores sostiene filosóficamente el carácter espiritual del ser humano y, en consecuencia, la inmortalidad del alma. En tal sentido, Kant es un autor representativo. El pensamiento iluminista del siglo XVIII desarrolla un proceso secularizador que avanza aceleradamente sobre las instituciones políticas y sociales, erosionando el poder eclesiástico. Sin embargo, la crítica a la Iglesia, el clero y la institucionalidad religiosa no lleva necesariamente al ateísmo, ya que se reconoce la existencia de un ser divino, fundamentado racionalmente en una visión deísta que mantiene la continuidad de la trascendencia humana. En el siglo XIX, particularmente debido a los sectores que sostienen un cientificismo reduccionista, emergen formas de agnosticismo y ateísmo que reformulan la pregunta filosófica sobre la trascendencia. Por su parte, el marxismo sostiene una visión materialista y redirige la trascendencia hacia la realización utópica de una sociedad igualitaria. Critica las visiones del más allá, ya que postergan la realización de una humanidad justa, dejándola para un paraíso futuro en manos de Dios. La “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche niega la trascendencia respecto de una vida eterna en comunión con la divinidad, fruto de la invención humana para edulcorar la muerte y hacer tolerable la vida. En todo caso, propone un “salir hacia” dentro del horizonte mundano: el concepto de “superhombre” expresa la convicción acerca de la capacidad humana para ir “más allá” de aquello que se supone que el hombre es: constituye un llamado a superar “al hombre”, a no quedarse encerrados en una concepción culturalmente preestablecida. El nihilismo, al negar un más allá y un sentido para la existencia, libera la voluntad de poder que se encuentra cautiva y despierta al ser humano evaporando sueños y fabulaciones, creaciones humanas para soportar la crudeza de una existencia ligada el ciclo natural y a su eterno retorno.

De diversas formas, la filosofía del siglo XX ofrece elementos para dar continuidad a los replanteos de la trascendencia humana, no necesariamente ligada a la existencia de un ser divino o a vidas más allá de la muerte. Heidegger afirma la trascendencia, el "estar–más–allá–de–sí" del "ser–ahí", el ser es fundamentalmente abierto. Sartre postula el ateísmo, sin embargo, al señalar que la existencia precede a la esencia, procura liberar al hombre del encierro de los arquetipos y garantizar la apertura de la vida humana. Esto se verifica en el paso del "estado de yecto", el ser "arrojado" a la existencia, hacia la elaboración y ejecución del "proyecto": la esencia no es una instancia a priori que determina aquello que el hombre es y debe ser. La existencia es apertura. Y la esencia, situada a posteriori, pasa a ser el resultado del existir, aquello que cada persona ha creado con su vida. Allí se juega la diferencia entre autonomía y heteronomía.

Poco a poco, el pensamiento filosófico de los países desarrollados deja de lado la centralidad de la pregunta por el sentido y la trascendencia humana, la cuestión se transforma, pero permanece, nunca es eliminada por completo. Si se ensaya una mirada amplia sobre el pensamiento filosófico sobrevolando los últimos siglos, y sin pretender generalizar creando una simplificación producida al forzar una homogeneidad que disuelva diferencias y matices, se puede observar la transformación de la naturaleza trascendente del ser humano a través de la reubicación de horizontes: se pasa de una dimensión espacio–temporal diferente de la presente o de una instancia sobrenatural ligada a la divinidad, hacia una apertura y un "salir de sí" dentro de la dimensión espacio–temporal presente. Hay un acortamiento temporal y un acercamiento de distancias espaciales que evita rupturas y expresa continuidad ontológica. Y, tal vez lo más relevante, otorga al ser humano poder de control sobre esa dimensión. La "muerte de Dios" parece depositar en el hombre su omnipotencia creadora y lo libera de mandatos y formatos determinantes. En la cultura urbana contemporánea se prioriza la vivencia del presente, la vida se concentra en la inmediatez y la muerte va siendo culturalmente desplazada, lo cual se verifica en la simplificación de costumbres y rituales funerarios. Probablemente, una mirada de larga duración mostraría que la muerte va perdiendo protagonismo y centralidad en el universo simbólico y las prácticas sociales.

La dimensión trascendente del ser humano ha ido reformulándose a lo largo de los tiempos, pero no ha desaparecido. De alguna forma, las preguntas subyacentes en antiguas mitologías permanecen vigentes. El ser humano contemporáneo se anuda con antiguas tradiciones expresadas en relatos ancestrales: el mito prometeico griego y la significativa tentación bíblica invitando a "ser como dioses" manifiestan que, más allá del paso de siglos y de abismales diferencias culturales, el ser humano siempre ha sentido un llamado a ir más allá y superar sus

límites. Esos antiguos relatos demuestran que el periplo del pensamiento filosófico a lo largo de siglos no puede ser considerado como un avance en ascendente evolución. Nos encontramos cerca del mismo punto, descubriendo tendencias semejantes a las vividas por nuestros antiguos predecesores, haciendo equilibrio sobre una delgada cornisa existencial, fluctuante entre el reconocimiento de límites y la exploración de alcances, la constatación realista de la situación presente y la mirada utópica hacia horizontes futuros, la aceptación del ser actual y los ensayos de capacidad potencial, el sosiego de la aceptación y el impulso de los deseos insatisfechos, la necesidad del arraigo y la pasión por el más intrépido nomadismo, el "ser ahí" y el "ser más allá".

La cuestión de la trascendencia no es un ingrediente para sazonar la existencia, un tópico de segunda importancia en que la antropología filosófica trata sobre el destino del ser humano más allá de su condición presente. Basta recordar la aristotélica "causa final", descripta como la "primera causa", ya que origina e inicia el proceso. Lo recalca Santo Tomás de Aquino: es la última en la ejecución, pero la primera en la intención, dado que el fin es lo primero en la intención de quien obra. De manera que aquello que tiene que ver con la trascendencia humana y su destino no es "algo que puede dejarse para después", ya que es clave respecto de lo que existe y se hace ahora. La trascendencia y las características de la misma, al igual que la no trascendencia, la intrascendencia o una inmanencia hermética no constituyen un elemento contextual o marginal en la antropología, sino algo central y determinante.

De diversas formas, la trascendencia se expresa en la dimensión sobrenatural, en convicciones respecto de la muerte, en rasgos de la propia humanidad, en la profanidad y la sacralidad, en una condición futura y como desarrollo de la vida presente, "más allá" y "más acá", en el individuo y en la comunidad, en las honduras de la interioridad, en el poder de los movimientos sociales y en el vértigo de la exploración planetaria.

Ciertamente, el individualismo expresa la valoración de la dimensión subjetiva de la persona, pero si se exagera conspira contra la intersubjetividad y manifiesta una dificultad para "salir de sí". Otro tanto se puede decir del inmediatismo contemporáneo, que permite una sana vivencia del presente, pero si se radicaliza limita las posibilidades humanas al acortar la noción de futuro o establecer horizontes muy acotados. La tendencia a vivir intensamente el momento, a disfrutar, experimentar y consumir de modo voraz, se encuentra en la raíz de la ansiedad contemporánea, debido a la erosión de las estructuras de demora y a la incapacidad de mirar a futuro. Sin horizontes delante, nada se espera. Y cuando desaparece la esperanza, empieza a rondar la desesperación. Toda mutilación de la trascendencia conspira contra el desarrollo personal y social al "acortar", "achatar" y "achicar" al ser humano.

En esa línea, un rasgo que suele ser resaltado al describir la cultura posmoderna es la erosión de las utopías. La dimensión utópica del ser humano consiste en la capacidad de delinear horizontes desafiantes capaces de unir voluntades y motivar la construcción de un futuro superador. Ese mismo ideal futuro ejerce, además, una función imprescindible para la vida de los pueblos: realiza una crítica al presente, pero vence el desaliento al proponer la marcha esperanzada hacia adelante. La propuesta de un mundo utópico siempre manifiesta cierto grado de insatisfacción y descontento con la realidad, por eso postula nuevos mundos posibles, que por definición nunca serán plenamente alcanzados. Por eso, el dinamismo de lo utópico nunca concluye. Si falta la utopía, habrá que revisar un exceso y una carencia: probablemente se deba a un exceso de conformismo (que obstaculiza o anula el espíritu crítico) y a una carencia de esperanza (que incapacita para proponer y alcanzar metas y deseos).

La apertura a la trascendencia ha constituido una insustituible fuerza de superación del ser humano en todas las culturas. En la medida que esos horizontes no se transformen en causas de desinterés, infravaloración o abandono del presente, la trascendencia ensancha la vida humana al proyectarla hacia lo que "aún no es" pero "podría ser" o "debería ser". Y así como el hombre no quedó encerrado en la caverna, sino que logró salir de ella y cobrar autonomía respecto de la condición que lo amparaba a la vez que lo limitaba, del mismo modo, el ser humano no ha de quedar atrapado por "el ser que es", sino que experimenta el llamado a lanzarse "más allá" de sus propias fronteras.

Se acentúa en su rostro la sombría conformidad
del que alcanza la paz a través de moderado razonamiento
y no con el alegre desorden de una existencia total

Bruja

Cansado de maravillarme, quise *saber*;
he ahí el invariable y funesto fin de toda aventura

Estación de la mano

Estábamos bien, y poco a poco empezábamos a no pensar.
Se puede vivir sin pensar.

Casa Tomada

Lo único que no entiendo (…)
es por qué he tardado tanto en saber
que todo eso lo había sabido siempre

Los pasos en las huellas

Y después de hacer todo lo que hacen,
se levantan, se bañan, se entalcan, se perfuman, se peinan,
y así progresivamente van volviendo a ser lo que no son.

Amor 77

No lo confesaremos, por supuesto. Pero sabemos que estamos esperando.

Historia con migajas

Julio Cortázar, *Cuentos Completos*

A modo de cierre y apertura

Si estas páginas obligan a volver sobre algunas páginas, si llevan a otros libros y motivan la inquietud por adentrarse con mayor profundidad en textos, autores y temáticas, si lograron motivar preguntas, reflexionar y sensibilizar para una mejor experiencia de la propia existencia, si han ejercitado el espíritu crítico y propositivo respecto de la vida social contemporánea, si despertaron interés por la dimensión antropológica palpitante en la cotidianidad, los vínculos y las artes, si han movido, inquietado, regocijado o molestado… entonces alcanzaron su cometido.

El objetivo del libro nunca fue incorporar información o aumentar la erudición. El desafío ha sido pensar, bucear la interioridad, adentrarse en el misterio, asomarse a la salida de la caverna, ampliar la mirada, enriquecer la matriz conceptual, abrir nuevas perspectivas, alimentar interrogantes, cuestionar certezas, llamar al diálogo, impulsar el compromiso. En definitiva, el trayecto por estos apuntes, lecturas y reflexiones filosóficas habrá valido la pena si ha logrado desnaturalizar lo vigente y nutrir la capacidad para descubrir, interpretar, orientar y recrear la insondable realidad de lo humano.

Por último, estas páginas se despiden de los lectores con las palabras del personaje de “Le dedico mi silencio”, la última novela de Vargas Llosa: “Quiero aclarar que he escrito estas modestas líneas sin arrogancia intelectual, sólo con calor humano y sinceridad, pensando en esa maravillosa hechura de Dios, mi congénere: ¡el hombre!”

Bibliografía

Un listado de textos relevantes sobre antropología filosófica sería inconmensurable. Aquí se enumeran las obras generales y específicas que han tenido mayor incidencia en la elaboración de este trabajo y cuya lectura se recomienda para una mejor comprensión, profundización y ampliación de los temas tratados. Como toda selección bibliográfica, refleja preferencias, orientaciones, contextos, diálogos, búsquedas, experiencias, prioridades y trayectos.

Acosta, Yamandú, "La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana", en *Dialéctica*, año 33, nº 42, 2009–2010, 7–22.

Ardao, Arturo, "Por qué la antropología filosófica", *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía,* 3:19–31, México, 1963.

Arendt, Hanna, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1988.

Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 1986.

Arpini, Adriana y Ripamonti, Paula, "Interpelaciones críticas a la antropología filosófica. Agenda de problemas y notas sobre escrituras alternativas", *Revista Intersticios de la política y la cultura*, vol 8, n. 6, 2019, Universidad Nacional de Córdoba, 127–142

Bacon, Francis, *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada, 2003.

Bauman, Zygmunt, *Amor líquido*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Beorlegui, Carlos, *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2016.

Biagini, Hugo y Roig, Arturo, *Diccionario de pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos–UNLA, 2008.

Biblia, *El Libro del Pueblo de Dios*, Buenos Aires, Verbo Divino, 1990.

Boecio, *Sobre la persona y las dos naturalezas*, Madrid, BAC, 1979.

Boivin, Mauricio, Rosato, Ana, Arribas, Victoria, *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología social y cultural*, Buenos Aires, EA, 2004.

Broncano, Fernando (ed.), *La mente humana,* Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 8, Madrid, Trotta, 2007.

Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1973.

Buber, Martín, *Yo y tú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984.

Canavessi, Juan José, "Pensamiento latinoamericano y filosofía de la historia", *Encuentros Latinoamericanos,* Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad de la República, Montevideo, 2012.

Canavessi, Juan José, "Historiografía y conciencia histórica en el pensamiento latinoamericano", *Líneas, Revue interdiscplinarie d'études hispaniques,* Université de Pau et des Pays de l'Adour (UPPA), 2019.

Canavessi, Juan José, *Ética: fundamentos, historia, proyección,* Vicente López, 2020.

Carpio, Adolfo, *Principios de Filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 2004.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*, México, FCE, 1984.

Cerutti Guldberg, Horacio, "Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 6, año 2001.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1975.

Cortés Morató, Jordi y Martínez Riu, Antoni, *Diccionario de Filosofía en CD–ROM*, Barcelona, Herder, 1996.

Darwin, Charles, *El origen de las especies*, Madrid, 1921.

Dawkins, Richard, *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1989.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

Descartes, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Descartes, René, *El tratado del hombre*. Madrid, Alianza, 1990.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Dussel, Enrique, *Obras Completas*, https://enriquedussel.com/

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981.

Fernández Nadal, Estela, "La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la sujetividad en las fronteras de la contingencia", *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, n. 40, 2005, 73–92.

Fernández Nadal, Estela, "Pensadoras latinoamericanas: Aproximaciones a las filosofías críticas de Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui y Francesca Gargallo", *Revista Realidad*, n. 48, 2016, 149–167.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1995.

Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto,* México, FCE, 2002.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.

Frankl, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2008.

Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1988.

Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997.

García Bazán, Francisco y Diez de Velasco, Francisco (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002.

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, Losada, 2004.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1973.

Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 1996.

Gilson, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004.

Gilson, Etienne, *El Tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1978.

Groethuysen, Bernhard, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1951.

Guardini, Romano, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, Cristiandad, 1981.

Guardini, Romano, *Mundo y persona*, Guadarrama, Madrid 1963.

Han, Byung–Chul, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013.

Han, Byung–Chul, *La sociedad del cansancio*, Buenos Aires, Taurus, 2021.

Harari, Yuval, *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Barcelona, Debate, 2014.

Harari, Yuval, *Nexus*. *Una breve historia de las redes de información desde la Edad de Piedra hasta la IA*, Barcelona, Debate, 2024.

Harris, Marvin, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 1985.

Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1983.

Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la Metafísica*, México, FCE, 1954.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1993.

Hobbes, Thomas, *De Cive*, Madrid, Alianza, 2016.

Hobbes, Thomas, *Leviatan*, Buenos Aires, Losada, 2003.

Hopenhayn, Martín, *Después del nihilismo*, Santiago, Ed. Andrés Bello, 1997.

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Orbis, 1984.

Jameson, Fredric, *El posmodernismo*, Buenos Aires, La Marca Editora, 2012.

Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Losada, 2009.

Kant, Inmanuel, *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos 1990.

Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza, 2013.

Kusch, Rodolfo, *Obras Completas*, Rosario, Fundación A. Ross, 2007.

Leocata, Francisco, *Del iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, 1979.

Leocata, Francisco, "Pascal y la crisis de la razón", *Sapientia*, 55, 2000.

Levi Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1984.

Levi Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.

Liendo, María Cristina, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Santiago, Universidad de Chile, 2003.

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2018.

Lischetti, Mirtha (comp.), *Antropología*, Buenos Aires, Eudeba, 2003.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, UNQ, Prometeo, 2008.

Marías, Julián, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

Marx, K.; Engels, F. (1956) *La ideología alemana*, México, Grijalbo, 1956.

Mandrioni, Héctor, *La vocación del hombre*, Buenos Aires, Guadalupe, 1965.

Morin, Edgar, *El Paradigma Perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 1992.

Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas*, Buenos Aires, 1970.

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004–2010.

Palacio, Roberto, *La era de la ansiedad. Sobre el pensamiento y la emocionalidad en un mundo sin utopías*, Barcelona, Ariel, 2023.

Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Biblioteca Virtual Universal, 2003.

Pérez Zavala, Carlos, "A priori antropológico", en Biagini, Hugo y ROIG, Arturo (dir): *Diccionario de pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos–UNLA, 2008, 23–24.

Pérez Zavala, Carlos, *El historicismo empírico de Arturo Andrés Roig*, Universidad Nacional de Río Cuarto – ICALA, 1997.

Pieper, Josef, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, Herder, 1982.

Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1986–1988.

Plessner, Helmut, *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Granada, EUG, 2022.

Roig, Arturo, "La condición humana. Desde Demócrito hasta el Popol Vuh", *Actas del V Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur, Río Cuarto*, Universidad Nacional de Río Cuarto, 2002.

Roig, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

Romero, Francisco, *Teoría del hombre*. Buenos Aires, Losada, 1952.

Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1985.

Salecl, Renata, *La tiranía de la elección*, Buenos Aires, Godot, 2022.

San Agustín de Hipona, *Obras Completas*, http://www.augustinus.it/spagnolo/

Santo Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, https://tomasdeaquino.org/

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, https://tomasdeaquino.org/

Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, 1978.

Scannone, Juan Carlos, "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual", en *Teología y Vida*, Vol. L, 2009, 59–73.

Scannone, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005.

Scavino, Dardo, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

Scavino, Dardo, *La era de la desolación. Ética y moral en la Argentina de fin de siglo*, Buenos Aires, Manantial 1999.

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1970.

Scheler, Max, *Muerte y supervivencia*, Buenos Aires, Goncourt, 1979.

Sibilia, Paula, *El hombre postorgánico*, Buenos Aires, FCE, 2005.

Sobrevilla, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 15, Madrid, Trotta, 2006.

Spencer, Herbert, *El organismo social*, Madrid, La España Moderna, 1900.

Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.

Velasco, Juan Martín, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid, Cristiandad, 1982.

Verneaux, Roger, *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1975.

Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2000.

Zea, Leopoldo, *Filosofía y cultura latinoamericana*, México, UNAM, 1976.

Zubiri, Xavier, "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, 1, 1963, 5–29.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980.